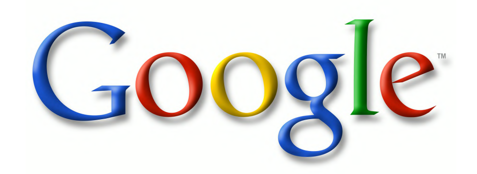
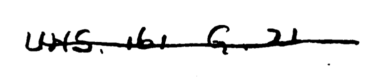
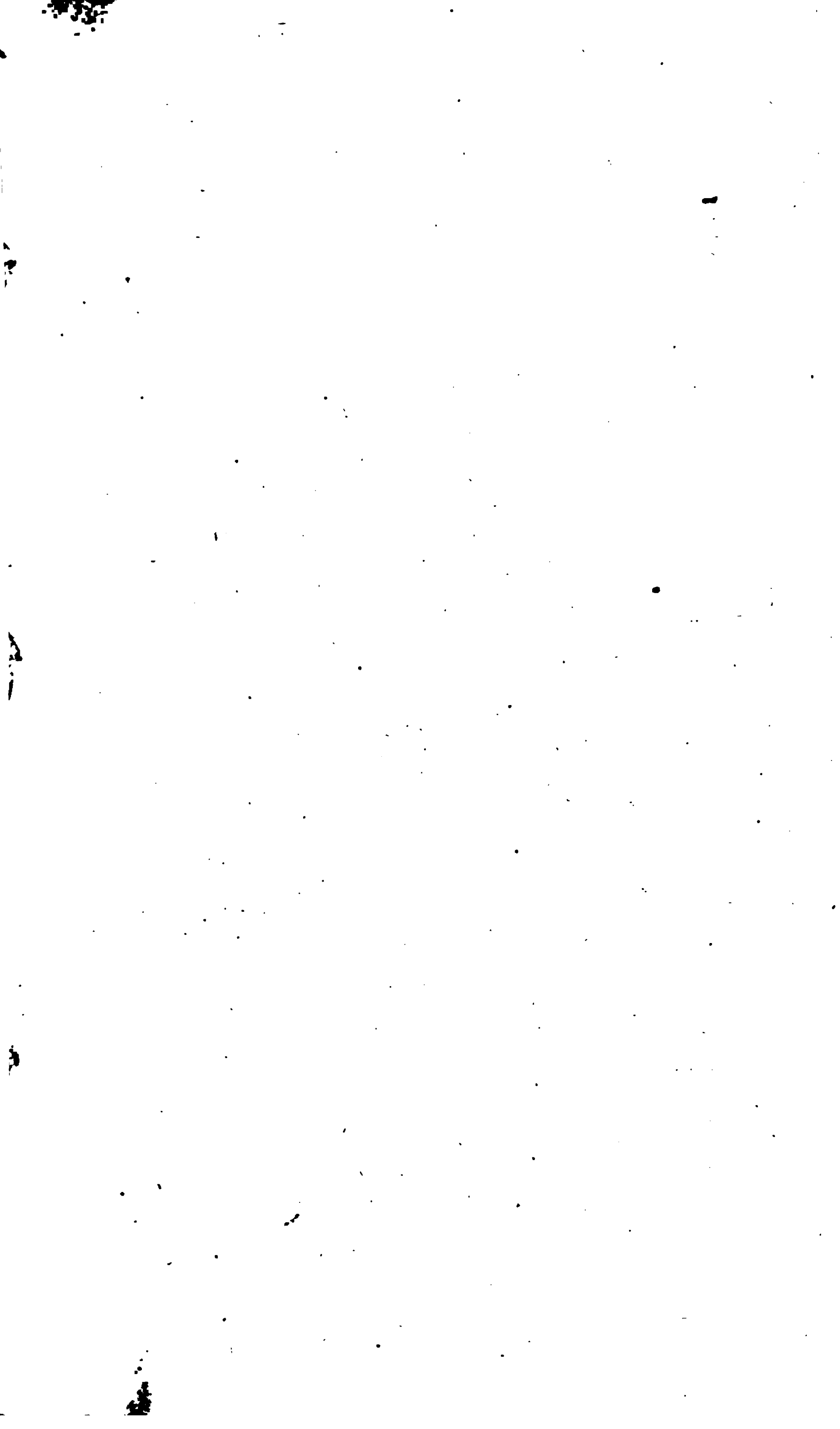







TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA





Johann George Sulzers

vermischte

Philosophische Schriften.

Aus den

Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften

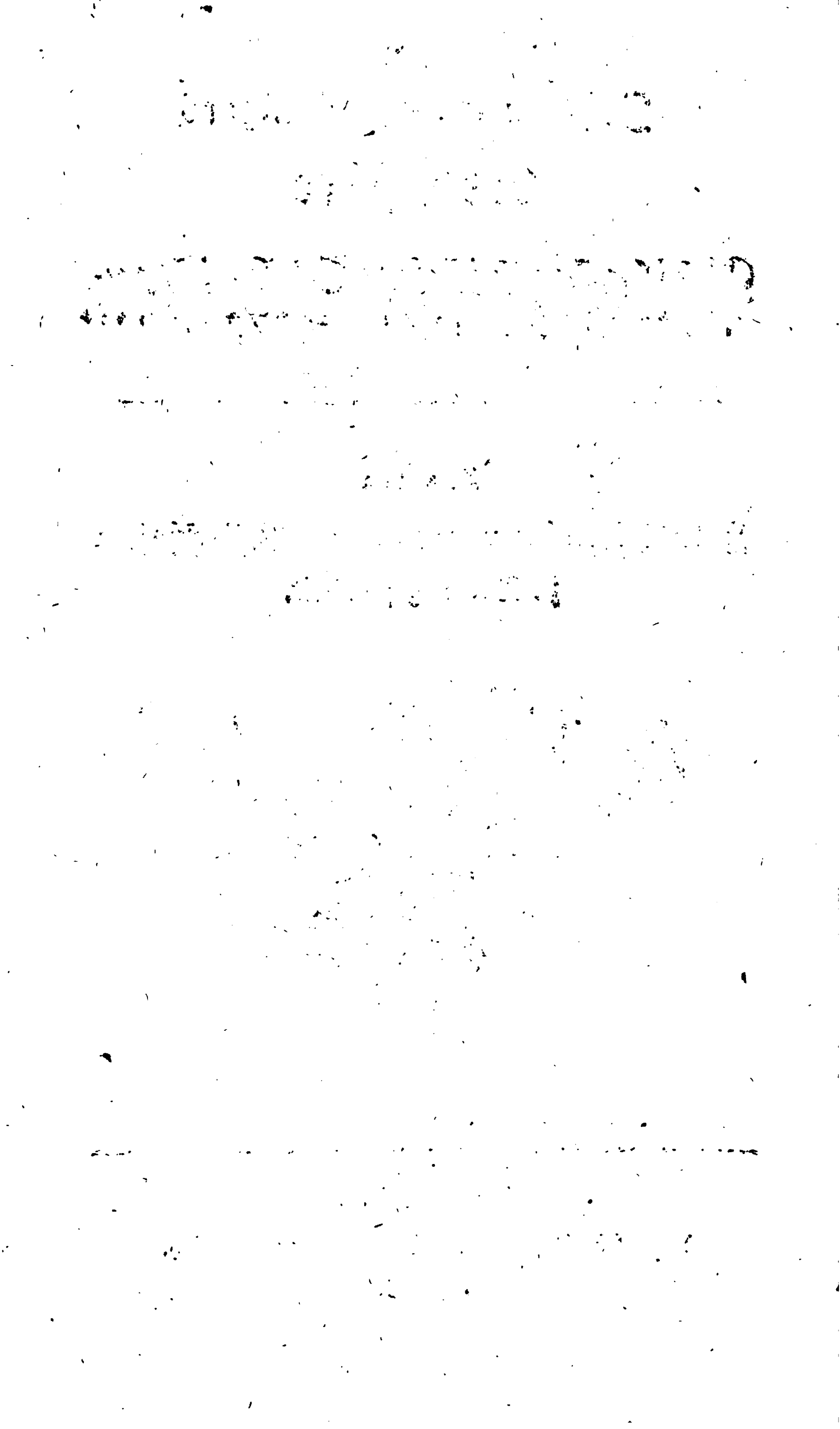
zu Berlin gesammelt.



Leipzig,

bey Weidmanns Erben und Reich.

1773.





Ob ich gleich mehr als einmal von Liebhabern philosophischer Untersuchungen aufgefodert worden bin, eine Uebersetzung der von mir in französischer Sprache geschriebenen Aufsätze von philosophischem Inhalt, die in den Schriften der königlichen Akademie der Wissenschaften, deren Mitglied ich zu seyn die Ehre habe, gedruckt sind, zu veranstalten; so habe ich doch mich dazu lange nicht entschließen können.

Als ich aber im verwichenen Jahre das Glück gehabt, den Herrn Prof. **Garve** in Leipzig kennen zu lernen, und dieser scharfsinnige Philosoph nicht nur denselben Wunsch geäußert, diese Schriften in deutscher Sprache gesammelt zu sehen, sondern mir dabey versprochen, diese Sammlung mit seinen Anmerkungen über zweifelhafte, und unvollständige, oder wohl gar von mir nicht genug durchgedachte Stellen, die er darinn finden würde, zu begleiten; so schien mir dieses eine so erwünschte Gelegenheit, einige wichtige Punkte

der

der betrachtenden Philosophie in ein besseres Licht gesetzt zu sehen, als bisher geschehen ist, daß ich sogleich willig war, die Hand zu dieser Unternehmung zu biethen.

Nun ereignet sich zwar der fatale Vorfall, daß Herr Garve durch Krankheit abgehalten wird, dieser Sammlung durch seine Anmerkungen einen mehrern Werth zu geben. Indessen hoffe ich, daß dieser würdige Mann der Philosophie noch nicht soll entzogen werden, und daß noch eine Zeit kommen werde, da er sein mir gethanes Versprechen, in einem besonderen Zusatz zu dieser Sammlung erfüllen werde.

Da es jedem, dem die Aufnahme der Wissenschaften am Herzen liegt, allemal angenehm seyn muß, selbst das, was er darinn versehen, oder nicht richtig und nicht ausgedehnt genug gesehen hat, von andern verbessert und erweitert zu sehen; so sind dieses auch meine Gesinnungen, in Ansehung aller Schriften, die ich habe bekannt werden lassen: und ich rechne es mir allemal zu einigem Verdienst an, durch unvollkommene Versuche in schweren Wissenschaften, vollkommnere veranlasset zu haben.

In

In eben diesen Gesinnungen sehe ich mit Hoffnung einem Werk entgegen, das mir schon von verschiedenen Orten her ist angekündiget worden, in welchem ein bekannter Gelehrter meine allgemeine Theorie der schönen Künste, zu verbessern unternommen hat. Wenn ich nicht gehoffet hätte, daß Gelehrte von stärkerer Einsicht, an der Vervollkommnung dieser Theorie arbeiten würden; so hätte ich mich nie entschliessen können, sie so unvollkommen herauszugeben.

Dieses ist eben der wahre Weg, die Wissenschaften immer mehr zur Vollkommenheit zu bringen, wenn man auf das vorhandene fortbauet, und das, was in dem bereits entdeckten nicht vollständig, oder nicht richtig genug ist, ergänzet und berichtiget.

Diese Erwartung habe ich von dem gedachten Werke, das durch die Bekanntmachung meiner Theorie veranlasset worden. Denn daß ich befürchten sollte, wie einige vermuthen, es sey blos geschrieben, mich zu demüthigen, kann ich um so viel weniger glauben, da ich weder mir bewußt bin, daß ich eine Demüthigung verdient habe, noch irgend einem Menschen von gesun-

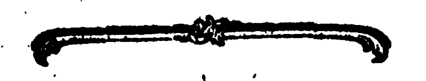
dem Verstande, vielweniger einem Philosophen zutraue, daß er sich könnte einfallen lassen, eines Werks halber, das mit genauer Ueberlegung und in den Hauptpunkten nicht ohne guten Erfolg ist geschrieben worden, mich zu demüthigen. Allenfalls bliebe mir immer übrig, mir die Antwort zuzueignen, die der Cyniker Diogenes jemanden gegeben hat. **Siehst du nicht**, sagte dieser zum Philosophen, **daß diese Leute über dich spotten?** Das kann wohl seyn, war die Antwort: **aber deswegen werde ich doch nicht verspottet.**

J. G. Sulzer.

Verzeich=

Verzeichniß
der in diesem Bande enthaltenen Abhandlungen.

Verzeich-



Untersuchung

über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

Die berühmteste und wichtigste von allen philosophischen Fragen ist die, welche die Mittel glücklich zu werden betrifft. Sie ist so alt, als die Philosophie selbst, und von vielen Philosophen des Alterthums, die sich darüber in verschiedene Sekten getheilt haben, untersucht worden. Bey dem ersten Anblicke scheint sie wenig Schwierigkeiten zu haben. Alle Welt ist einig darinn, daß die Glückseligkeit, so ferne der Mensch sie erreichen kann, ein Zustand ist, in welchem das Vergnügen den Schmerz überwiegt. Nun hat aber der Mensch durch eine lange Reyhe Erfahrungen unzählich viel Dinge kennen lernen, deren Genuß Vergnügen giebt, und durch eben diese Erfahrungen kennt er auch beynahe alle die Fälle, wo seine Handlungen von Schmerz und Verdruß, als natürlichen Folgen, begleitet werden. Dieses festgesetzt, scheint nun die ganze Wissenschaft der Glückseligkeit, sofern sie von unsern Handlungen abhängt, auf die einzige sehr einfache und leichte Regel hinauszulaufen: daß man sich alles nur mögliche Vergnügen, das aus der Erfahrung bekannt ist, zu verschaffen, und allen

Schmerz zu vermeiden suche. Auch ist dieß die Hauptmaxime in der Sittenlehre der neuern Epikuräer.*)

Indessen sieht man leicht, bey aller anscheinenden Gründlichkeit dieser Maxime, wie unzulänglich sie ist. Man braucht bey einer gesunden Urtheilskraft nur etwas Erfahrung zu besitzen, um zweyerley gewahr zu werden, das sie gar sehr verdächtig macht.

Zuerst geschieht es so oft, daß die Vergnügungen collidiren. Wir haben verschiedene Fähigkeiten, die uns zu verschiedenen Arten von Vergnügungen geschickt machen. Und wenn nun die eine, wie es sehr oft geschieht, der andern zuwider ist, oder wenigstens der Genuß der einen den Genuß der andern nothwendig ausschließt: welcher von beyden soll man alsdann den Vorzug geben? Der größten? Aber es ist die Frage, wie man die Vergnügungen berechnen könne? Ob es genug sey, nur die ersten Eindrücke von beyden Arten zu vergleichen? Oder ob man nicht zuvor die ganze Folge von Eindrücken, die jede in der Seele hervorbringt, müsse erfahren haben? Wenn es möglich ist, daß unser Vergnügen an einer Sache immer nach dem Maaße zunimmt, je länger wir es genießen, so können wir ja nicht gleich nach dem ersten Eindrucke, den es auf uns gemacht hat, seinen ganzen Werth bestimmen. Die Regeln, die uns im Forschen nach der Glückseligkeit leiten sollen, dürfen uns über diese Zweifel nicht in Ungewißheit lassen, und ich schliesse also, daß die epikuräische Maxime nichts weniger als hinlänglich ist.

Zweytens lehrt uns auch die Erfahrung: daß ein genossenes Vergnügen in Schmerz und Verdruß ausarten

*) Ich sage mit Fleiß, der neuern; denn Epikur selbst war von dieser Meynung so weit entfernt, daß er sehr sorgfältig die verschiedenen Arten von Vergnügen unterschied, und darunter, mit Verwerfung der übrigen, nur die anständigsten anpries. Man sehe den Diogenes Laertius.

ten kann, oder richtiger zu reden, daß es die Ursache eines weit größern Verdrusses werden kann, als in seiner Art das Vergnügen war. Der Grund davon liegt in der Verschiedenheit unsrer Fähigkeiten. Wenn wir nur einer einzigen Art von Vergnügen fähig wären, als wenn uns z. B. von allen unsern übrigen Fähigkeiten nur der Geschmack bliebe, so würde die Maxime sehr richtig seyn, und wir dürften alsdann, um glücklich zu werden, nur alle möglichen Mittel aufsuchen, unsern Gaumen zu kitzeln. Nichts würde leichter seyn, als sich glücklich zu machen; aber auch nichts eingeschränkter, als so ein Glück. Wenn wir aber verschiedene Fähigkeiten haben, die alle wollen befriediget werden; so wird nun die Wissenschaft der Glückseligkeit weit zusammengesetzter; und man erkennt, daß die angeführte Maxime nicht nur mangelhaft, sondern sogar gefährlich und uns in Unglück zu stürzen fähig ist.

Diese wenigen Anmerkungen werden hoffentlich hinreichend seyn, zu beweisen, daß die epikuräische Maxime keinesweges dienen könne, uns zu dem großen Endzwecke der Natur zu führen, und daß weit schwerere Untersuchungen vorhergehen müssen, ehe wir in der Moral zu etwas Gründlichem und Gewissem gelangen. Es ist auch aus dem, was ich angemerkt, nicht einmal schwer zu erkennen, welchen Weg man dabey einschlagen müsse? Man muß nothwendig alle Fähigkeiten, die uns zu verschiednen Arten von Vergnügen und Schmerz geschickt machen, von Grund aus kennen; man muß das Verhältniß wissen, in welchem jede dieser Fähigkeiten mit dem Wesen der Seele oder mit unsrer unveränderlichen Natur steht; und endlich die Art, wie vermittelst dieser Fähigkeiten das Vergnügen durch allerley Gegenstände erregt wird. Nach diesen vorläufigen Untersuchungen kann man dann mit Sicherheit über den wahren Werth der Vergnügungen, über das richtige Maaß, welches wir zwischen den verschiedenen Arten derselben halten

 müssen,

müssen, um glücklich zu seyn, und über die Mittel, wie wir sie uns verschaffen sollen, entscheiden.

Ich glaube über jeden dieser Punkte einige Bemerkungen gemacht zu haben, die mir nicht unwerth scheinen, daß ich sie der Akademie vorlege. In dem ersten Abschnitte will ich den Grund meiner fernern Untersuchungen vortragen, oder eine Erklärung von dem Ursprunge aller angenehmen und unangenehmen Empfindungen überhaupt geben. Schon, ehe ich diese Untersuchung noch angestellt hatte, hielt ich mich überzeugt, daß alles auch noch so verschiedene Vergnügen aus einer und eben derselbigen wesentlichen Grundkraft der Seele entstünde, so wie in der körperlichen Natur aus einer einzigen sehr einfachen Kraft eine Menge sehr verschiedener Erscheinungen entsteht. Was damals nur Muthmaßung war, ist nun, nach geendigter Untersuchung, Gewißheit geworden.

Untersuchung

über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Theorie des Vergnügens.

Wir müssen bis zu dem Wesen der Seele hinaufgehn, wenn wir die erste Grundquelle alles Vergnügens entdecken, und daraus, nach Art der Geometer, die aus dem Wesen einer krummen Linie, alle ihre übrigen Eigenschaften finden, die verschiedenen Arten desselben herleiten wollen. Denn da das Angenehme und Unangenehme mit allen unsern Vorstellungen so innig verbunden ist, so können wir daraus schließen, daß diese

beyden allgemeinen Eigenschaften unserer Vorstellungen unmittelbar von der Natur der Seele abhangen müssen.

Ich werde mich hier in keine metaphysischen Untersuchungen für oder wider die Immaterialität der Seele einlassen; da mir die Entscheidung dieser Streitfrage zu meinem Zwecke nicht unumgänglich nothwendig scheint. Die Seele sey einfach oder materiell; es ist genug, wenn sie nur von einer beständigen und unveränderlichen Natur ist, und der Mensch, dem Wesentlichen nach, zu allen Zeiten und unter allen Himmelsstrichen derselbige bleibt: und daß dieses wahr sey, wird mir jeder vernünftige Philosoph ohne Schwierigkeit eingestehen. Ohne mich also bey dem Beweise der Immaterialität der Seele aufzuhalten (ob ich gleich diesen Beweis nicht für unmöglich halte) will ich bloß untersuchen, worinn ihr Wesen oder ihre natürliche Thätigkeit bestehe? Denn da die Seele, wie niemand läugnen kann, eine thätige Substanz ist, so muß ihr eine gewisse Art von Thätigkeit oder von Kraft natürlich seyn. Und ohne Zweifel besteht ihre natürliche Thätigkeit darinn, Ideen hervorzubringen, oder wenn man will, Ideen aufzunehmen und mit einander zu vergleichen; das heißt zu denken.

Ich will hier das nicht wiederholen, was unsre neuern Philosophen, nach dem berühmten Herrn von Wolf, zum gründlichen Beweise des Satzes gesagt haben: daß die natürliche Thätigkeit der Seele, oder wie sie es nennen, ihre wesentliche Kraft, in Hervorbringung von Ideen bestehe. Es giebt der Menschen so wenige, die sich in metaphysische Untersuchungen einzulassen gewohnt wären. Ich bemerke nur, daß, da die Seele niemals die Gegenstände selbst, sondern nur ihre Ideen davon genießt, sie auch nur Ideen begehren, und mithin ihre wesentliche Thätigkeit nur in Hervorbringung von Ideen bestehen kann, weil ausser diesen nichts in der Seele vorhanden ist. Auch finden wir, wenn wir über das Wesentliche in den Vergnügungen und Neigungen der Menschen nachdenken,

daß es beständig auf etwas bloß Ideales hinausläuft.

Wie auch immer das Genie oder die Geisteskraft eines Menschen beschaffen sey, so zeigt sich in allem, was er vornimmt, das standhafte Bestreben, seinen Geist oder seine Einbildungskraft mit Gegenständen zu unterhalten, die ihm Materie zum Denken geben; dieß ist gleichsam die Nahrung der Seele. Um uns hievon zu überzeugen, dürfen wir nur dem Menschen in allen seinen Zeitvertreiben und Vergnügungen, kurz in allem dem was er aus Neigung thut, nachgehen und untersuchen, was dabey eigentlich seine Ergötzung ausmacht? Wir werden beständig finden, daß es auf etwas hinausläuft, was die Vorstellungskraft unterhält. Gefällt, zum Beyspiel, dem Ehrgeitzigen der Rang, wozu er sich durch seine Ränke erhoben hat, weil er sich geschmeichelt und gefürchtet sieht? Oder erfreut ihn nicht vielmehr die intellektuelle Schönheit, die er in dem glücklichen Erfolge seiner Unternehmungen gewahr wird, und die schöne Aussicht, die ihm seine Macht giebt, eine Menge von Begebenheiten nach seinem Wohlgefallen zu lenken? Ich bin gewiß, daß sein größtes Vergnügen aus der Schönheit des politischen Systems entspringt, welches er sich entworfen hat. Dieses aber ist durchaus intellektuell. Und auf gleiche Weise verhält es sich mit allen übrigen Ergötzungen der Menschen. Der Philosoph vertieft sich in Spekulationen, der Staatsmann macht politische Entwürfe, der Stutzer flattert herum, und der Nachbar plaudert mit seinem Nachbar; alle nur zu einerley Endzweck: nämlich ihren Geist mit einer Menge von Begriffen und Gedanken zu versorgen, wie sie für eines jeden Geschmack und Fähigkeit schicklich sind. Vornehmlich gilt dieses von solchen Beschäfftigungen, wozu eine gewisse Anspannung des Geistes gehöret. Jede Unternehmung ist eine Art von Aufgabe, deren Auflösung uns interessirt, weil sie das ursprüngliche Bedürfniß

niß unserer Seele befriediget; und alle verschiedenen Lebensarten sind eben so viel Wissenschaften, die sich endlich alle auf die Erkenntnißfähigkeit der Seele beziehen. Das, was ein berühmter Dichter von der Eigenliebe sagt, paßt noch besser auf dieses Bedürfniß der Seele:

— — — Ecartés ce mobile,
L'homme est enseveli dans un repos sterile:
Il est tel, qu'à la terre une plante attachée,
Qui vegéte, produit et perit déssechée. *)

Ich glaube, mit Sicherheit annehmen zu können: daß die Wahrheit dessen, was ich hier von der Natur der Seele und ihrem ursprünglichen Bedürfnisse gesagt habe, jedem Nachdenkenden einleuchten muß. Nur den Einwurf könnte man machen: daß doch eine so große Anzahl von Menschen keinen andern, als bloß sinnlichen Vergnügungen, ergeben sey; und daß es also bey diesen wohl schwerlich das erste Bedürfniß seyn könne, zu denken.

Ich gründe meine Antwort auf die Erfahrung: daß bloß sinnliche Vergnügungen, wenn es dergleichen giebt, die Bedürfnisse unsrer Natur niemals allein befriedigen können, sondern nothwendig mit unsrer Kraft zu denken in Verbindung stehen müssen, um nicht im Kurzen unschmackhaft und verächtlich zu werden. Ich will mich nicht darauf berufen, daß Leute von Verstande die sinnlichen Vergnügungen lebhafter, als andre, empfinden; ich will nur erinnern: daß ein Mensch, der mit allem, was den Sinnen schmeicheln kann, im Ueberflusse versorgt, aber aller höhern Vergnügungen des Denkens beraubt wäre, gewiß nicht lange glücklich seyn würde. Was trägt doch am meisten zum Vergnügen der Tafel bey? Daß sie mit wohlschmeckenden Gerichten besetzt, oder daß sie mit einer muntern Gesellschaft umgeben ist?

*) Du Resnel Uebersetzung von Popens Versuch über den Menschen.

Was macht uns doch den Umgang mit einer schönen Person am schätzbarsten? Bloß der sinnliche Genuß, oder die Vergnügungen höherer Art, die damit untermischt sind? Die größten Wohllüstlinge müssen bekennen, daß sie mitten unter den Entzückungen der Sinne die schrecklichste Langeweile ausstehen, und daß der Mensch ohne diejenigen Ergötzungen unglücklich ist, die unstreitig von dem Vermögen zu denken herrühren, und das wahre Salz der übrigen sind.

Es ist also klar, daß die Vergnügungen der Sinne, so mächtig sie immer seyn mögen, nur von einem zufälligen Bedürfnisse entspringen, und daß sich bey alle dem, was uns lange ergötzen soll, nothwendig etwas intellektuelles finden muß. Woraus ferner erhellet: daß das Wesen unsrer Seele, oder das Principium, aus welchem alle unsre dauerhaften Begierden herfließen, eine mächtige Bestimmung seyn muß, Ideen aufzunehmen oder hervorzubringen. In der Folge hoffe ich sogar zu zeigen, daß selbst die sinnlichsten Vergnügungen aus dieser allgemeinen Quelle ihren Ursprung nehmen.

Was ich hier von der Natur der Seele gesagt habe, wird noch durch eine andre Beobachtung bestätiget. Wenn man auf die Verschiedenheiten und Veränderungen des Geschmacks unter den Menschen Acht hat, so bemerkt man: daß der Mensch sich immer weniger mit sinnlichen Gegenständen beschäfftigt, je fähiger er zu intellektuellen und deutlichen Ideen wird. Wer niemals denken gelernt hat, der beschäfftigt sich, so gut er kann, mit Gegenständen, die viel Sinnliches haben. Aber nun lehre man ihn nachdenken, Urtheile bilden, aus besondern Faktis allgemeine Schlüsse herleiten, Ideen, die sich zum Theil ähnlich sind, mit einander vergleichen: und sogleich wird er anfangen, sich weit mehr mit intellektuellen Gegenständen zu beschäfftigen, als vordem. Ich kann es also mit Zuversicht wiederholen, daß unsre wesentliche Thätigkeit, der Grundtrieb aller unserer Unternehmun-

nehmungen, aller unsrer freyen Handlungen das Denken ist, und daß es eben so wenig von unsrer Natur kann getrennet werden, als das Anziehen des Eisens vom Magnet, oder das Brennen vom Feuer.

Wir haben also in der Seele einen thätigen Grundtrieb gefunden, der die Quelle aller unsrer Handlungen, der erste Ursprung aller unsrer Neigungen ist. Und wie die Menschen, ob sie gleich alle Kinder eines gemeinschaftlichen Vaters sind, sich gleichwohl durch Stand und Würde unterscheiden, nachdem sie das Schicksal hat vornehmer oder geringer lassen gebohren werden: so ist auch der Rang und die Würde unsrer Neigungen und Vergnügungen verschieden, ob sie gleich in ihrem Ursprunge alle gleich edel waren. Es kömmt darauf an, was für Dienste sie uns leisten, und wie genau oder entfernt die Verbindung ist, worinn sie mit unsrer Glückseligkeit stehen.

Ehe ich aber zeigen kann, wie diese thätige Grundkraft der Seele alle angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und mithin auch alle Neigungen, hervorbringt, muß ich die Natur derselben noch etwas näher untersuchen.

Zuvörderst ist zu bemerken: daß der Name Kraft, den man diesem im Menschen wirksamen Principium beygelegt hat, ein ohnablässiges Bestreben anzeigt, das gleichsam alles zur Hervorbringung von Ideen in Bewegung setzt. Um die Natur dieser Kraft recht kennen zu lernen, darf man sich dieselbe nur in Fällen, wo sie besonders lebhaft ist, als z. B. in einer starken Leidenschaft vorstellen. Man weiß, wie heftig da der Mensch von der Gewalt der Begierde gedrängt und getrieben wird. In dem gewöhnlichen ruhigern Zustande der Seele bleibt diese wesentliche Kraft einerley, nur daß sie mit weniger Stärke wirkt; sie erregt allemal, in stärkerm oder in schwächerm Grade, Bewegungen, die mit den Erschütterungen der Leidenschaft übereinkommen. Dieß

ist die wahre Bedeutung des Ausdrucks: wesentliche Kraft der Seele.

Zweytens ist zu bemerken: daß es uns gar nicht gleichgültig ist, von was für Art unsre Ideen sind. Die Kraft der Seele ist dahin bestimmt, daß sie die klaren Ideen lieber als die dunklen, und die deutlichen lieber als die bloß klaren hat. Der Gegenstand sey, welcher er wolle, so wünscht ein jeder lieber eine deutliche als eine verworrne Vorstellung davon zu haben. Auch läßt uns in der That eine deutliche Vorstellung von einerley Gegenstande mehr, als eine undeutliche erkennen; und befriedigt mithin das Bedürfniß der Seele auch besser.

Aber nicht genug, daß die Seele Ideen hervorbringt. Gleich einem guten Boden, der den in seinem Schooße empfangnen Samen nährt und heraustreibt, zieht sie, durch Ueberdenken und Vergleichen ihrer Ideen, neue heraus, und bildet Urtheile, Schlüsse und ganze Gedankenreyhen. Diese Thätigkeit der Seele zeigt sich allenthalben, und der mittelmäßigste Kopf macht sich seine Schlüsse so gut, als der Weltweise. Man nennet diese Kraft, Ideen zu vergleichen und Schlüsse herauszuziehen, die **Vernunft**; und ein jeder giebt zu, daß sie allen Menschen, in größerm oder geringerm Grade, zu Theil geworden. Sie ist keine erworbene Geschicklichkeit, sondern eine Gabe der Natur, und eine wesentliche Kraft der Seele, der sich nicht widerstehen läßt. Nur vergebens würde man sich vorsetzen, unthätig zu bleiben; auch wider unsern Willen würde man von dieser Kraft seiner Seele gezwungen werden, Ideen hervorzubringen und zu vergleichen.

Ich merke endlich noch an: daß die Seele an einer Schlußfolge um desto mehr Gefallen findet, je genauer darinn die Verbindung der Gedanken, oder welches einerley sagt, je vollkommner die Schlußfolge selbst ist. Denn die natürliche Wirksamkeit der Seele ist alsdann

voll-

vollkommner und freyer, als wenn die Ideen verwickelt sind; welches auch die Erfahrung bestätiget.

Dieses ist die Natur des thätigen Grundtriebes der Seele. Jedermann weiß, auf welche Art der Herr von Wolf alle intellektuellen Fähigkeiten der Seele daraus hergeleitet hat. Ich meines Theils werde hier diesen Grundtrieb, als den Ursprung aller angenehmen und unangenehmen Empfindungen, betrachten, die gleichsam der Saame der Leidenschaften oder vielmehr der Funke sind, daraus ihr Feuer entspringt. Denn ich gestehe, daß mir in der Theorie des Vergnügens weder Wolf noch Cartesius Genüge leisten.

Ich will damit anfangen, daß ich die Ideen von Vergnügen und Schmerz auf einfache Begriffe zurückführe. Beyde Empfindungen verändern sich nach den verschiednen Graden ihrer Stärke auf unendliche Weise, und wie die Flüsse in verschiednen Entfernungen von ihrer Quelle verschiedne Namen führen, so erhalten auch sie, nach den Graden ihrer innern Größe, verschiedne Benennungen. Eben dieselbe Empfindung wird, nach dem sie stärker oder schwächer ist, Annehmlichkeit, Vergnügen, Freude, Entzücken genannt; wie im Gegentheil die Wörter, Mißvergnügen, Verdruß, Schmerz, Marter, nur einerley unangenehme Empfindung, von ihrem ersten bis zu ihrem letzten Grade, bezeichnen. Um also die Begriffe davon festzusetzen, wollen wir bis zu ihrem Ursprung hinaufgehen. Der Anfang des Vergnügens ist nichts anders, als was wir Behäglichkeit (aisance) nennen. Diese Behäglichkeit fängt mit der Ruhe, mit einer Art von Gleichgewicht in der Seele an; so wie im Gegentheil das Mißvergnügen mit dem Zwange seinen Anfang nimmt. Den Ursprung und Fortgang dieser letzten Empfindung wollen wir zuerst betrachten.

Die natürliche Thätigkeit der Seele rühret von einer ihr inwohnenden Kraft, oder einem beständigen Bestreben zu denken her. Findet diese Kraft eine Hinderniß

sich

sich zu entwickeln, oder entspricht die Wirkung nicht der Größe ihres Bestrebens; so muß es ihr nothwendig zuwider seyn; sie muß diesen Zustand des Zwanges hassen, der ihrer Natur so gerade entgegen steht. In der Folge werde ich zeigen, was das für Hindernisse sind, die die natürliche Thätigkeit der Seele aufhalten und stören. Je lebhafter nun eine Seele, oder je größer das Hinderniß ist, das ihrer Wirkung im Wege steht, desto größer ist auch das daher entspringende Mißvergnügen; ja diese Empfindung kann so hoch steigen, daß sie die ganze Natur des Menschen gleichsam über den Haufen wirft. Die Seele gleicht einem Flusse, der so lange ruhig fortfließt, als sein Lauf durch nichts gestört wird; der aber anschwillt und tobt, sobald man seinem Strome einen Damm entgegen setzt. Dieß ist der Ursprung der unangenehmen Empfindungen oder des Mißvergnügens.

Was das Vergnügen betrifft, so scheint die richtige Erklärung desselben schwerer zu seyn. Wenn das Mißvergnügen natürlicher Weise von der gehinderten oder gestörten Thätigkeit der Seele entspringet, so scheint die bloße Freyheit des Wirkens und der gute Erfolg der angewendeten Kräfte nur Zufriedenheit und Ruhe, das heißt nur den Anfang oder das Element des Vergnügens, hervorzubringen. Gleichwohl läßt sich leicht einsehen, daß, wenn die Seele diesen ihren Zustand der Behäglichkeit beachtet, sie eine angenehme Empfindung darüber haben muß, besonders wenn sie sich des ehemaligen Verdrusses über gehinderte Wirkungen ihrer Kraft erinnert. Aber diese angenehme Empfindung ist doch noch nicht das, was man Vergnügen nennet; es wird dazu noch etwas mehr erfordert. Welches ist also eigentlich der Zustand der Seele, oder auf welche Weise wirkt sie, wenn sie, statt bloßer Zufriedenheit, wirklich Vergnügen oder Freude genießt?

Das Vergnügen scheint sich von der bloßen Zufriedenheit dadurch zu unterscheiden, daß es etwas Lebhafters

eers und Reitzenders hat. Bey der bloßen Zufriedenheit ist die Seele gleichsam in Ruhe; bey dem Vergnügen scheint sie in einer angenehmen aber lebhaften Unruhe zu seyn. Diese größere Lebhaftigkeit, die das Vergnügen von der bloßen Zufriedenheit unterscheidet, kann daher rühren, daß alsdann die Wirksamkeit der Seele geschwinder ist: sie hält nicht mehr ihren gewöhnlichen Lauf; sie wird eine Menge von Dingen gewahr, die sie mit mehr Leichtigkeit und Schnelligkeit bearbeiten kann, als sie im Stande der bloßen Behäglichkeit zu haben pfleget. So muß nothwendig die Thätigkeit der Seele, bey der Vorstellung eines Gegenstandes beschaffen seyn, aus welchem, wie aus einer reichen Quelle, eine Menge besonderer Ideen entspringen, die sie, so zu reden, schon von weitem gewahr wird. Sie merkt, daß sie Arbeit haben wird, und leichte Arbeit: und dieses Vorhersehen einer reichlichen Nahrung, wenn ich mich so ausdrücken darf, erweckt in ihr die Begierde, sich auf diesen Gegenstand zu heften. Eben aus dieser Begierde entsteht nun hauptsächlich die Lebhaftigkeit des Vergnügens; denn ohne Begierde, glaube ich, kann es in der Welt keinen merklichen Grad des Vergnügens geben. Sobald die Begierde aufhört, sinkt das Vergnügen zum bloßen Gefallen herab, wie dieses der Fall bey Vergnügungen ist, die man oft wiederholt. So viel kann ich von dem Ursprunge des Vergnügens im Allgemeinen sagen.

Aus dieser Erklärung folgt, daß die Empfindung des Vergnügens gewisser Maßen ein ausserordentlicher Zustand der Seele ist; welches auch die Erfahrung sattsam bestätigt. Niemand hat in seinem Leben mehr Augenblicke des Vergnügens, als der bloßen Zufriedenheit oder des Schmerzens gezählet. Das lebhafte Vergnügen ist auf dem Wege des Lebens nur sparsam gesäet. Unsre Reise geht durch Gegenden, wo es viele dürre Felder, angenehme Rasen genug, aber nur wenig glänzende Blumen giebt.

Nach-

Nachdem ich die allgemeine Quelle aller angenehmen und unangenehmen Empfindungen im Innersten der menschlichen Natur entdeckt habe, so sollte ich nunmehro zeigen, in welcher verschiednen Fassung die Seele zu diesen Empfindungen mehr oder weniger geschickt ist? und welches die allgemeinen Eigenschaften der Gegenstände sind, wodurch sie erweckt werden? Ehe ich mich aber in diese Untersuchung einlasse, muß ich einigen Einwürfen begegnen, die man meiner allgemeinen Theorie entgegen setzen könnte.

Wie, könnte man einwenden; nur einen so geringen Anfang sollte das Vergnügen haben? Die Entzückungen der Freundschaft und der Liebe; die eben so lebendige als süsse Freude, die die Folge und der Lohn einer edlen Handlung ist; die mächtigen Reitze der Schönheit; die süsse Trunkenheit sinnlicher Ergötzungen; kurz, alle die so mannigfaltigen und so großen Vergnügungen des Menschen sollten nur aus der Kraft zu denken entstehen? Nur aus dem Bestreben der Seele, Ideen hervorzubringen? Vielen wird dieses so sonderbar scheinen, daß sie vielleicht meine Theorie sogleich verwerfen und sie keiner umständlichern Untersuchung werth schätzen werden. Diesem vorzubeugen, will ich hier einige Anmerkungen hersetzen, die so lange zu vorläufigen Beantwortungen dieses Zweifels dienen mögen, bis ich zu den besondern Beweisen komme.

Die intellektuellesten Vergnügungen sind gemeiniglich vor allen andern die anziehendsten und die dauerhaftesten. Nichts in der Welt fesselt so sehr, als die spekulativen, und besonders die mathematischen Wissenschaften, die dem Geiste die schönste Gelegenheit geben, seine Kraft zu üben und aufs vortheilhafteste zu entwickeln. Die Hitze, womit sich ein feuriger und scharfsinniger Jüngling diesen Wissenschaften widmet, übertrifft alle übrigen Leidenschaften. So mancher hat mit Freuden allen den süssesten Ergötzungen der Sinne und der

Einbildungskraft entsagt, um sich ganz und gar solchen Beschäfftigungen zu ergeben, die kein anderes, als ein bloß intellektuelles Vergnügen gewähren konnten. *) Die Lebhaftigkeit einer Vergnügung kann also niemals gegen den intellektuellen Ursprung desselben einen gegründeten Verdacht erwecken, weil es sehr lebhafte giebt, die gewiß einen solchen Ursprung haben.

Einen andern Zweifel gegen meine Theorie könnte die große Mannigfaltigkeit der Vergnügungen und die erstaunliche Verschiedenheit des Geschmacks, bey Wesen, die doch im Grunde alle einerley Natur haben, veranlassen. Dieß scheint in der That gegen die Einheit der Quelle des Vergnügens ein starker Einwurf zu seyn, der sich aber durch folgende Betrachtung heben läßt. Die Seele denkt über alles, was sich ihr mit Klarheit darstellt, und ihren Geschmack vergnügt, ohne sich darum zu bekümmern, von was für Art die Gegenstände sind. Alle, die ihr nur Beschäfftigung anbieten, können auch für sie zur Materie von Vergnügen oder Verdrusse werden. Um aber aus irgend einem Gegenstande, er sey welcher er wolle, Vergnügen zu schöpfen, muß man über ihn zu denken und sich ihn zu Nutze zu machen wissen. Das Lesen der Elemente des Euklides macht großes Vergnügen, aber freylich keinem andern, als dem Geometer. Und so wird zu jeder besondern Art von Gegenständen, wenn sie ganz gefaßt werden soll, eine gewisse eigene

*) Es giebt z. B. Leute, die einen so großen Trieb zum Soldatenstande, zum Reisen, oder zu andern ähnlichen Unternehmungen haben, daß sie selbst den gemeinen Vergnügungen des Lebens entsagen, um nur diesen Trieb zu befriedigen. Bey vielen ist der Grund entweder Ehrgeitz oder Gewinnsucht; aber bey vielen andern ist es auch sicher nur das Verlangen, einen Geschmack, der bloß intellektuell ist, zu befriedigen. Dieß beweist offenbar, daß die intellektuellen Vergnügungen stärker und lebhafter seyn können, als die Vergnügungen jeder andern Gattung.

eigene Geschicklichkeit erfordert. Man sey so scharfsichtig als man immer wolle; bey einem völlig neuen Gegenstande wird man nicht sogleich fortkommen. Da nun aber die Umstände der Menschen so sehr verschieden sind, so müssen es ihre Kenntnisse und Geschicklichkeiten eben auch seyn: woraus sich ergiebt, daß die Gegenstände ihrer angenehmen und unangenehmen Empfindungen eben so mannigfaltig, als ihre Charaktere seyn müssen. Die Verschiedenheit des Geschmacks ist also bloß eine Folge der äußern Umstände. Seine Quelle ist bey allen Menschen die nämliche, weil sie in ihrem Wesen enthalten ist: nur die verschiednen Gelegenheiten, die sich ihnen darbieten, machen sie mit dem einen Gegenstande mehr als mit dem andern bekannt; diese größere Bekanntschaft erzeugt eine größere Kenntniß derselben; und das ist denn der Grund zum Vergnügen. Alle alten Spartaner liebten die Leibesübungen, die Jagd, den Krieg, die Beschwerlichkeiten; hingegen alle Sybariten die Weichlichkeit, den Müssiggang, die sinnlichen Ergötzungen. Weder diese noch jene hatten Gelegenheit, sich mit andern Dingen, die Vergnügen erwecken können, bekannt zu machen. Der Spartaner, der nie auf einem andern, als einem sehr harten Lager schlief, hatte gar keinen Begriff, wie man sich anders oder besser betten sollte. Ja, es giebt ganze Völker, die an gewissen Vergnügungen, worauf andre sehr erpicht sind, durchaus keinen Geschmack finden; und zwar weil sie nicht wissen, wie solche Gegenstände Vergnügen gewähren können; weil sie niemals daran gedacht haben. Wie sollte doch ein Peruvianer nach dem Golde begierig seyn, da er von gar keinem Vortheile weiß, den es ihm verschaffen könnte? Oder man denke sich einen Menschen, der nie in der Gesellschaft gelebt und von keinem Unterschied der Stände eine Idee hätte: ein solcher Mensch würde durchaus weder selbst ehrgeitzig seyn, noch begreifen können, daß es andere wären. Aber nun bringe man ihn in die Welt,

mitten unter ein gesittetes Volk, so wird er dann vielleicht ein Cäsar werden. Ein anderer, der so lange er kein Spiel versteht, sich wundert, wie man es lieben könne? wird vielleicht der hitzigste Spieler, wenn er Gelegenheit es zu lernen hat. Ich bin versichert; könnte ein Mensch unter allen verschiednen Nationen der Erde leben so würde er nacheinander alle verschiednen Neigungen und Leidenschaften annehmen, die unter den mancherley Himmelsstrichen herrschen; so wie Alcibiades bald die atheniensischen, bald die spartanischen, bald die thracischen und bald die persischen Sitten annahm.

Diese Anmerkungen beweisen, daß aller Geschmack und alles Vergnügen, der vielen Verschiedenheiten ohnerachtet, sehr wohl aus einer gemeinschaftlichen und sehr einfachen Quelle herfließen könne. Wir kommen mit einer allgemeinen Fähigkeit zu unzähligen Neigungen und Leidenschaften auf die Welt, ohne etwas anders mitzubringen, als diejenige Kraft, die das Wesen der Seele ausmacht. Die Umstände, worin wir uns in dem Laufe unsers Lebens befinden, geben gleichsam dieser noch unbestimmten Kraft der Seele die Richtung. Nur mit gewissen Arten von Gegenständen werden wir näher bekannt, und diese allein erregen unsre Begierden: gegen alle übrigen bleiben wir, aus Mangel einer genugsamen Kenntniß derselben, gleichgültig. Doch giebt es allgemeine Neigungen, die sich fast bey allen Menschen finden; und dieß sind die, deren Gegenstände allenthalben, bey den gesitteten Völkern, wie bey den Hottentotten, dieselbigen sind. Dergleichen sind die Hoffnung, die Furcht, die Selbstliebe; mit einem Worte, alle sogenannten einfachen Leidenschaften, von denen Cartesius ein sehr gutes Verzeichniß giebt.

Nachdem wir unsern Grundsatz festgesetzt und den wichtigsten Einwürfen dagegen vorgebaut haben, müssen wir ihn nun ein wenig näher betrachten, um zu sehen, von welcher Fassung der Seele, und von welcher Beschaffen-

heit der Gegenstände, der größere oder geringere Grad der angenehmen und unangenehmen Empfindungen abhängt. Die wesentliche Bedingung für die angenehmen Empfindungen ist diese: So oft die Seele einen merklichen Grad der angenehmen Empfindung fühlen soll, so muß ihre ursprüngliche Vorstellungskraft zu einer lebhaften Wirksamkeit gereizt werden. Die wesentliche Bedingung aber zur Unlust oder zum Verdruß ist: die Wirksamkeit der Seele muß ein merkliches Hinderniß finden. In beyden Fällen trägt sowohl der gegenwärtige Zustand der Seele, als die Beschaffenheit des Gegenstandes das ihrige zu dieser Wirkung bey. Dieses wollen wir jetzo näher, wiewohl nur allgemein, untersuchen.

Ich werde gewahr, daß die Seele vornehmlich durch zweyerley zu angenehmen oder unangenehmen Empfindungen unmittelbar fähiger oder unfähiger wird; durch die Fertigkeit zu denken und durch die Lebhaftigkeit. Jene macht, daß man jeden sich darbietenden Gegenstand ergreift und festhält, um ihn von allen den verschiednen Seiten, wovon er sich fassen läßt, zu betrachten: sie bringt in die Seele mehr Wirksamkeit, als sie ohne diese Fertigkeit haben würde; und da Vergnügen und Unlust nur aus dieser Wirksamkeit entspringen, so müssen sie nothwendig bey einer solchen Beschaffenheit des Geistes viel häufiger seyn. Für einen Menschen, der wenig denkt, ist natürlicher Weise alles sehr vorübergehend. Er heftet seine Aufmerksamkeit nicht genug auf die Gegenstände, noch auf seine eignen Ideen, um alles, was ihn darin auf eine angenehme oder unangenehme Weise rühren könnte, gewahr zu werden; er geht über alles nur leichte hin. Diese Bemerkung ist in der Erfahrung nicht weniger als in meiner Theorie gegründet. Die gesitteten Völker, welche die Talente des Geistes am sorgfältigsten ausbilden, und folglich die größte Fertigkeit im Denken haben, sind gegen alle Arten von Lust

und

und Unlust weit empfindlicher, und kennen deren weit mehrere, als die barbarischen, die ihre Dummheit gegen unzählige, für uns interessante, Gegenstände gleichgültig macht.

Die Lebhaftigkeit des Geistes ist vielleicht nichts anders, als der Grad der ursprünglichen Kraft der Seele, die ihr Wesen ausmacht. Sie ist in der Seele ohngefähr eben das, was die Geschwindigkeit in der Bewegung eines Körpers ist. Nun ist es deutlich, daß je stärker diese Kraft oder dieses Bestreben zur Hervorbringung von Ideen wirkt, desto empfindlicher auch der Zwang der Hindernisse, und folglich Verdruß und Mißvergnügen seyn muß; vorausgesetzt, daß die übrigen Umstände gleich sind. Und da die Lebhaftigkeit des Vergnügens von der Größe des Bestrebens entsteht, die Menge von Ideen, die sich auf einmal darbieten, zu entwickeln; so erhellet, daß die Lebhaftigkeit des Geistes auch die Fähigkeit zum Vergnügen vermehret, oder daß der lebhaftere Mensch die Vergnügungen weit stärker empfinden müsse, als der weniger lebhafte. Auch hierin ist die Erfahrung mit der Theorie einstimmig; denn die lebhaftesten Temperamente sind auch die empfindlichsten, und am meisten zu großen Leidenschaften, großem Vergnügen und großem Verdrusse aufgelegt.

Die beyden Eigenschaften, wovon ich hier geredet habe, machen uns des Vergnügens und Mißvergnügens unmittelbar fähiger. Es giebt aber noch viele andere, die eben die Wirkung mittelbar hervorbringen. Wir sehen, daß oft Leute sich aus Dingen ein Vergnügen machen, worin alle übrigen keines finden können. In einer Gesellschaft von mehrern Personen kommt die Nachricht an, daß jemand so unglücklich gewesen mit dem Pferde zu stürzen und den Hals zu brechen. Die ganze Gesellschaft ist betrübt darüber, einen einzigen ausgenommen, dem die Nachricht ein sehr lebhaftes Vergnügen macht. Er war schon lange der geschworne Feind des Um-

Umgekommenen, der allen seinen Absichten im Wege gestanden hatte. Man merket leicht, daß der Haß eine der Eigenschaften ist, davon ich hier reden will, die uns Dinge angenehm oder unangenehm machen, welche an sich selbst es niemals seyn würden. Diese Arten des Vergnügens fließen zwar auch (wie es sehr leicht zu beweisen wäre) aus der allgemeinen Quelle; aber nicht unmittelbar, weil die Seele, um es aus Gegenständen zu schöpfen, die es in sich selbst nicht enthalten, in einer gewissen besondern Fassung seyn muß, die nicht allen Menschen gemein ist. Erziehung, Gewohnheit, besondre Gemüthsfassung, tausend kleine Umstände lassen uns Vergnügen oder Mißvergnügen an Dingen finden, die es andern Menschen, unter andern Umständen und in einer andern Gemüthsfassung nicht geben. Dieß ist die vornehmste Ursache der Verschiedenheit im Geschmack. Es würde unmöglich seyn, alle Arten von Vergnügen herzuzählen, die von solchen mittelbaren Ursachen abhängen; die unmittelbaren aber werden wir in der Folge leicht angeben können.

Es ist genug zu bemerken, daß immer alles mittelbare Vergnügen, wohl untersucht, von dem glücklichen Erfolg der Wirksamkeit der Seele herrühret. Wenn zum Beyspiele der Neidische über den Untergang eines Begüterten Vergnügen fühlet, so ist die Ursache sichtbar die, weil er jetzt ungehindert seine Lieblingsideen von dem Ruin seines Feindes entwickeln kann. Ueberhaupt muß jeder erfüllte Wunsch Vergnügen machen. Denn wenn man wünscht, so hat man ein Bestreben nach einer gewissen Reyhe von Ideen; und so lange nun der Lauf der Natur oder die Verbindung der menschlichen Begebenheiten diesen Ideen entgegen ist, so wird die Seele verhindert, sie zu verfolgen; dieses macht ihr Verdruß. Sobald ihr aber die Ordnung der Begebenheiten freye Bahn macht, und alles so geht, wie sie es gewünscht hatte; so fährt die Thätigkeit der Seele mit Lebhaftigkeit

tigkeit zu, um die Ideen so, wie sie sie verlangt hat, zu entwickeln: und dieses macht ihr Vergnügen. So ohngefähr lassen sich diese mittelbaren Vergnügungen, und auf ähnliche Art auch der mittelbare Verdruß erklären, der gemeiniglich daher rührt, weil die Begebenheiten unsren Ideen entgegen stehen. Ohne mich bey beyden aufzuhalten, da sich ihre verschiedene Arten eben so wenig, als die unendlich verschiednen Charaktere und Temperamente angeben lassen, will ich in der Folge, meine Theorie bloß auf die verschiednen Arten unmittelbarer Vergnügungen anzuwenden, und solche aus der wesentlichen Kraft der Seele herzuleiten suchen.

Eine dieser mittelbaren Eigenschaften verdient gleichwohl eine vorzügliche Aufmerksamkeit, weil sie sehr geschickt ist, unsre Erklärung vom Ursprunge des Mißvergnügens zu bestätigen. Wohl keinem ist die Art des Verdrusses unbekannt, den man Langeweile nennt, und der aus der Unthätigkeit der Seele entspringt. Dieß ist eine der peinlichsten Gemüthsfassungen, und erweckt einen tödlichen Verdruß. Sie rührt aber augenscheinlich daher, daß die Thätigkeit der Seele, es sey nun aus welcher Ursache es wolle, gehindert worden. Man fühlt das dringende Bedürfniß der Natur, und wünscht inständig es zu befriedigen; aber man flattert von einem Gegenstande zum andern, ohne sich auf irgend einen heften zu können. Die Ideen weigern sich gleichsam, sich der Seele darzustellen: und die Seele, die in ihrer Wirkung diese schreckliche Lücke gewahr wird, ohne sie ausfüllen zu können, möchte vor Verdruß darüber vergehen. Ein fürchterlicher Zustand, der dem Menschen die Nothwendigkeit zeigt, sich beschäfftigen zu lernen, damit er diesen schrecklichen Verfinsterungen der Vernunft zuvor komme!

Nachdem ich erklärt habe, in welchen Fassungen die Seele unmittelbar zu Vergnügen oder Verdruß mehr oder weniger aufgelegt ist, so muß ich noch mit wenigem

von den allgemeinen Eigenschaften reden, die zur Erweckung dieser Empfindungen an den Gegenständen erforderlich sind. Es erhellet aus dem obigen, daß sich die angenehme Empfindung unmittelbar nur durch solche Gegenstände erregen läßt, die an Ideen reichhaltig; und worin diese Ideen so verbunden sind, daß die Seele voraus sieht, sie werde darin Nahrung für ihren ursprünglichen Geschmack finden. Ferner, daß jeder Gegenstand, welcher der intellektuellen Kraft der Seele keine Uebung verspricht, ihr völlig gleichgültig seyn muß; und endlich, daß jeder Gegenstand, in welchem die Seele das Mannichfaltige nicht zu entwickeln vermag, oder der auf irgend eine Art ihrem lebendigen Triebe, Ideen hervorzubringen, ein Hinderniß setzt, ihr nicht anders als unangenehm seyn kann.

Also kein Gegenstand, der die Seele auf eine angenehme oder unangenehme Art bewegt, ist einfach; er ist nothwendig zusammengesetzt, oder mit andern Worten, er hält Mannichfaltigkeit in sich. Dieses bestimmt den wesentlichen Unterschied unter Dingen, die der Seele natürlicher Weise gleichgültig sind, und die sie rühren. Der Unterschied der an sich selbst angenehmen oder unangenehmen Gegenstände, kann nur in der Verbindung des Mannichfaltigen liegen, das sie in sich schließen. Ist Ordnung in dieser Verbindung, so kann die Seele den Gegenstand ihrem Geschmacke gemäß bearbeiten, und er wird also angenehm seyn: ist aber keine darin, so ist er unangenehm. Weiter, wenn der Geist aus irgend einer Ursache auf die Entwickelung eines Gedankens erhitzt ist, so muß ihm nothwendig jeder Gegenstand, der zu dieser Entwickelung beyträgt, angenehm seyn; hingegen muß ihm alles unangenehm seyn, was ihm dabey ein Hinderniß in den Weg legt.

Ich vermeide hier eine umständlichere Untersuchung über diese Eigenschaften der Gegenstände, und verspare, was ich darüber noch zu sagen habe, bis dahin, wo ich

aus

aus dieser allgemeinen Theorie die besondern Empfindungen der Seele, in Hinsicht jeder verschiednen Classe der sie rührenden Gegenstände, werde herzuleiten suchen.

Untersuchung

über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

Zweyter Abschnitt.

Theorie der intellektuellen Vergnügungen.

Gleich zu Anfange des ersten Abschnitts habe ich bemerkt, daß die Wissenschaft der Glückseligkeit eine genaue Theorie des Vergnügens voraussetzt, vermöge welcher man für jede Art desselben den wahren Werth bestimmen kann. Zu dieser Theorie wird nun zweyerley erfordert. Zuerst muß man wissen, aus welcher Fassung der Seele das Vergnügen entspringt; und zweytens durch welche Beschaffenheit der Gegenstände diese Fassung verursacht wird. In dem vorigen Abschnitte habe ich beyde Punkte im allgemeinen abgehandelt; jetzt will ich diese allgemeine Theorie auf besondere Gegenstände anwenden und zuerst zeigen, welches die Gegenstände sind, die, vermittelst der Einbildungskraft und des Verstandes, eine angenehme oder unangenehme Empfindung in uns erwecken? Dann will ich noch zu erklären suchen: auf welche Weise sie diese Empfindung erwecken?

Ich habe es schon gesagt, daß man zwo Hauptclassen von Vergnügungen, nämlich die mittelbaren und die unmittelbaren, unterscheiden muß. Die letztern würde man nur vergebens alle herzählen wollen; denn da sie von den Eigenschaften und der besondern Denkungsart eines jeden einzelnen Menschen abhangen, so sind sie auch

unendlich verschieden. In der That kann die geringste Sache, die ganz unfähig seyn würde, uns Vergnügen zu machen, die angenehmste Empfindung in uns erwecken, wenn die Einbildungskraft oder ein gewisser Enthusiasmus; sie uns schön finden lassen, oder wenn wir dazu durch eine erworbene Neigung, die uns nicht wesentlich ist, bestimmt werden. Auf diese Art können zwey einander gerade entgegen gesetzte Dinge zwey verschiednen Menschen, oder zu verschiedner Zeit auch einem und eben demselbigen Menschen ein gleiches Vergnügen geben, nachdem in ihren Herzen diese oder jene Neigung die Oberhand hat.

Die unmittelbaren Vergnügungen aber sind dauerhaft und allgemein, weil sie ihren Grund in dem Wesen der Seele haben. Es giebt deren drey verschiedene Gattungen: Die Sinne, das Herz, und die intellektuellen Fähigkeiten, sind die Werkzeuge derselben.

Die Vergnügungen der Sinne scheinen die unmittelbarsten zu seyn, weil zu ihrem Genusse weder Reflexion noch Beurtheilung, noch auch selbst viel Aufmerksamkeit erfordert wird.

Die Vergnügungen des Herzens nehmen ihren Ursprung aus den moralischen Empfindungen, und vornehmlich aus der Neigung, die alle Menschen mehr oder weniger gegen ihres gleichen oder wenigstens gegen ihre Freunde haben.

Die Vergnügungen der intellektuellen Fähigkeit scheinen die veränderlichsten zu seyn; der Geschmack an Wissenschaften und schönen Künsten ist bey den verschiednen Völkern gar sehr verschieden. Wenn es indessen wahr ist, daß alle diese Vergnügungen unmittelbar mit der Natur der Seele zusammenhangen, so kann diese Verschiedenheit nicht wirklich, sie muß nur scheinbar seyn. Und dieses hoffe ich, auf eine einleuchtende Art zu beweisen.

Alle Vergnügungen, auch selbst die sinnlichen, beziehen sich am Ende, wie ich beweisen werde, auf die intellektuelle Fähigkeit der Seele. Eben deßwegen habe ich von den intellektuellen Vergnügungen zuerst handeln wollen, um mir zur bessern Entwickelung der übrigen die dienlichen Grundsätze vorzubereiten. Dieser Abschnitt also, wird sich mit dem Schönen beschäfftigen, und die Wirkungen desselben auf Verstand und Einbildungskraft erklären. Denn wir nennen alle Gegenstände schön, die unmittelbar der Einbildungskraft oder dem Verstande gefallen. *)

Sonst hat man, wahrscheinlicher Weise, nur diejenigen äußerlichen Gegenstände schön genannt, die entweder durch Farbe, oder durch Symmetrie, Proportion und Regelmäßigkeit der Theile, dem Gesichte angenehm sind. Aber schon längst hat man bemerkt, daß eben die Beschaffenheit, wodurch sichtbare Gegenstände schön sind, noch unzähligen andern Dingen eben sowohl zukömmt, die gar nicht für die Sinne gehören. Man redet von schönen Gedanken, von schönen Handlungen, von schönen Lehrsätzen, eben wie man von einer schönen Person, einem schönen Gebäude oder einem schönen Gemälde spricht. Unten werde ich beweisen, daß diese Benennung wirklich allen diesen verschiedentlichen Gegenständen von Rechtswegen zukömmt, und zwar um einer gewissen gemeinschaftlichen Eigenschaft willen, die eben das Wesen der Schönheit ausmacht. Um aber die Wirkung des Schönen auf uns zu erklären, muß ich nothwendig vorher die Idee davon entwickeln. Was ist also das Schö-

*) Es giebt nur eine sehr geringe Anzahl von andern Gegenständen, die man schön nennt, und die sich auf die Sinne beziehen: Diese ausgenommen, bezieht sich alle Schönheit unmittelbar auf Verstand oder Einbildungskraft.

Schöne? und durch was für eine Eigenschaft bringt es die angenehme Empfindung hervor? Dieß ist die erste Frage, die hier untersucht werden muß.

Ich muß gleich anfangs, wenn ich die Idee des Schönen gehörig entwickeln soll, die Hauptarten desselben unterscheiden. Gegenstände, die mit einander nichts gemein zu haben scheinen, werden doch mit gleichem Rechte zu den Schönheiten gezählt. Der Geist muß über das Schöne urtheilen, und es stellt sich ihm entweder durch die Sinne, oder mittelst der Einbildungskraft, oder unmittelbar durch den Verstand dar. Durch das Gesicht erlangen wir die Ideen von Figuren, vom Ebenmaaße der neben einander befindlichen Theile, von Schattirungen der Farben, und von Abänderungen der Figur. Die schönen Gegenstände, die wir durchs Gesicht kennen lernen, sind also schöne Figuren, als Bildsäulen, Gebäude, u. s. w. oder schöne Schattirungen, als der Regenbogen, eine schöne Landschaft, u. d. gl. oder endlich mannichfaltige Bewegungen, als der Tanz. Durch das Gehör erlangen wir die Idee des Schönen, das in der Harmonie und in der Folge der Töne liegt, als in einem musikalischen Stücke. Die übrigen Sinne, so gleichartig sie auch mit diesen beyden vornehmsten Sinnen sind, erwecken nur verwirrte Ideen, die zwar angenehm seyn können, aber nicht mehr zum Schönen gehören. Also die Natur, die Malerey, die Baukunst und die Musik, geben uns das Schöne für die Sinne.

Die Einbildungskraft, indem sie die Gegenstände, welche ihr die Sinne überliefert haben, bearbeitet, bildet entweder neue daraus, oder wiederholt diejenigen, die den Sinnen nicht mehr gegenwärtig sind. Sie ist, so zu reden, ein Supplement der Sinne. Und da die Poesie die besondere Sprache ist, die zur Einbildungs-

kraft

kraft redet, so findet man auch in ihr alle Schönheiten der Einbildungskraft vereiniget. *)

Es giebt aber noch unzählig viel andre Gegenstände, die man schön nennet, und die doch weder für die Sinne noch für die Einbildungskraft gehören. Sie stellen sich dem Verstande durch deutliche Begriffe dar. Diese Gegenstände sind aus einer Anzahl von Ideen zusammengesetzt, die in der Verbindung ein schönes Ganze machen. Dergleichen sind ein schöner Lehrsatz, ein schöner Gedanke, ein schönes System, eine schöne Zeichnung, ein schöner Charakter, eine schöne Handlung. In der Mechanik, in dem Plane der Welt, in der bewundernswürdigen Zusammenfügung ihrer Theile, und in den Wissenschaften findet sich diese Art von Schönheit, die ich **intellektuelle Schönheit** nennen werde.

Nunmehro wollen wir untersuchen, worinn das Wesen der Schönheit überhaupt besteht. Man ist darinn einig, daß die Schönheit, die Einheit im Mannichfaltigen ist, oder **das Mannichfaltige, auf Einheit zurückgebracht.** Ein schlechterdings einfacher Gegenstand, worinn sich gar nichts unterscheiden läßt, kann auch niemals schön seyn; sondern um schön zu seyn, muß ein Gegenstand durchaus viele und mannigfaltige Theile haben. Es sey z. B. von einem Gebäude, einem Gemälde, oder einer Landschaft die Rede, so ist alle Welt einstimmig, daß die Schönheit dieser Dinge aus der Anordnung ihrer Theile entspringt. Die bloße Menge der Theile macht nicht die Schönheit aus; es muß auch Mannichfaltigkeit und Verbindung darinn seyn. Man setze, daß man in der Natur oder in einem Gemälde eine Menge von Gegenständen, ohne Verbindung und Ordnung

*) Ich beschreibe hier die Poesie nur nach ihrer vorzüglichsten Eigenschaft; ob ich gleich weiß, daß sie, außer den Schönheiten der Einbildungskraft, noch viele andere hat, deren ich auch am rechten Orte gedenken werde.

nung sehe, als z. B. eine große Anzahl hin und her laufender Menschen, oder eine Menge wild durch einander gewachsener Bäume in einem Gehege: so wird man weder von dem einen noch von dem andern sagen, daß es schön sey. Aber nun denke man sich diese Bäume, statt der vorigen Unordnung, in verschiedne mit einander verbundne Alleen gepflanzt, die zusammen eine regelmäßige Figur bilden, und sogleich wird man Schönheit darinn gewahr werden.

Gesetzt, ein Gemälde stellt eine Landschaft vor, aber man erblicket darinn nichts als ein weitläuftiges Feld ohne alle Abwechselung, so wird gewiß niemand diese Landschaft schön nennen: und eben so wenig dann, wenn zwar Mannichfaltigkeit genug darinn ist, aber die übelverbundenen Theile kein Ganzes machen. Wenn z. B. der Maler sie Stückweise aus andern Gemälden zusammen gestohlen hätte, und nun in dem einen Theile das Licht von der rechten, in dem andern von der linken Seite hereinfiele; wenn er Berge angebracht hätte, ohne sonst irgend ein unterscheidendes Merkmal bergigter Gegenden anzugeben; wenn er endlich Bäume und Vögel aus allen vier Theilen der Welt hineingemalt hätte; so würde man das Gemälde, ohnerachtet aller dieser Mannichfaltigkeit, doch niemals schön nennen; aber dann würde es schön seyn, wenn alle dieses Mannichfaltige so mit einander verbunden wäre, daß man sogleich ein Ganzes erblickte.

Diese Anmerkungen gelten von allen Gegenständen, die in die Sinne fallen. Ein Gebäude, eine Gruppe, ein musikalisches Stück, ein Tanz, alles das ist mehr oder weniger schön, nachdem sich darinn mehr oder weniger Mannichfaltigkeit, mehr oder weniger Verbindung der Theile findet. Kurz, es ist ausgemacht, daß durchaus kein Gegenstand für die Sinne schön ist, wenn er nicht Mannichfaltigkeit in der Einheit enthält. Da dieses so sehr bekannt ist, so wären noch mehr Beyspiele zu dessen Be-

stätigung

stätigung überflüssig. Aber die Begriffe von Einheit und Mannichfaltigkeit, soferne sie in dieser Materie vorkommen, sind noch so wenig entwickelt, daß es wohl der Mühe werth ist, sie deutlich zu machen.

Man nimmt es durchgehends an, daß die Einheit zur Schönheit gehört: aber worinn besteht sie? und was gehört dazu, wenn sie vollkommen seyn soll? Es ist klar, daß viele Dinge alsdann ein Ganzes zusammen machen, wenn ein Subjekt da ist, das aus dem gemeinschaftlichen Beytrag aller Theile entsteht, deren jeder zur Bildung des Subjektes das Seinige thut. Kein Zimmer allein, noch mehrere zusammen, machen schon ein Gebäude aus; aber sie tragen sammt den übrigen Theilen zu dem Gebäude bey. Ich will das, wozu alle Theile gemeinschaftlich beytragen, das Interesse nennen, ob dieses gleich nicht der gewöhnliche Sinn des Worts ist. Es ist klar, daß die Einheit des Ganzen vollkommen seyn wird, wenn jeder Theil so viel als möglich zum gemeinschaftlichen Interesse hilft: und daß diese Einheit mehr oder weniger vollkommen seyn wird, nachdem es mehr oder weniger müßige Theile giebt, wenn ich mich so ausdrücken darf, die nicht so viel, als sie könnten, zum Ganzen beytragen.

Dieses zu erläutern, wollen wir den menschlichen Körper zum Beyspiel nehmen, der ein aus unzählich viel Theilen zusammengesetztes Ganze ist. Betrachtet man ihn nur in soferne, als er eine zu gewissen Verrichtungen bestimmte Maschine ist, so sind eben diese Verrichtungen das, was ich das Interesse der Einheit nenne. Ich sage also, diese Einheit ist vollkommen, wenn jeder Theil des Körpers, die geringsten sowohl als die vornehmsten, durch ihre Beschaffenheit und Stellung, so viel möglich zur Unterstützung des gemeinschaftlichen Interesse beytragen. Giebt es Theile, die überflüssig oder übel gestellt sind, so ist die Einheit nicht vollkommen, weil das überflüssige Glied zum gemeinschaftlichen Inte-

Interesse nichts hilft, und das übelgestellte nicht so viel dazu hilft, als es bey einer bessern Stellung würde thun können. An einem Gebäude beleidigt uns eine Säule, die gar nichts trägt, oder eine sehr starke Säule, die nur eine sehr kleine Last unterstützt; weil durch beydes die Einheit des Gebäudes verletzt wird.

Ich bemerke hier im Vorbeygehen, daß es in einerley Gegenstande mehrere Einheiten geben, und dieser Gegenstand dadurch in mehrern Absichten schön seyn kann: wovon wiederum unser Körper zum Beyspiele dient. Seine Gestalt ist ein Interesse, zu welchem jeder äußerliche Theil beyträgt. Die auf diese Einheit sich gründende Schönheit gehört zu der Classe der sinnlichen; und die Schönheit, die aus den Verrichtungen seiner Theile entspringt, zur Classe der intellektuellen. Eben so hat ein Bildniß verschiedene Schönheiten, die aus der Aehnlichkeit, der Zeichnung und der Farbengebung entspringen. Auch kann dieselbige Sache, in einer Absicht schön, und in einer andern häßlich seyn.

Ich komme zu meiner Materie wieder zurück. Die Einheit oder das Ganze setzt nothwendig die Vielheit der Theile voraus, und in dieser Vielheit muß sich Mannichfaltigkeit finden, wenn die Sache uns schön dünken soll. In der Mannichfaltigkeit giebt es nun, wie in der Schönheit, unzählige Stuffen. Wie vollkommen aber auch die Einheit eines Gegenstandes, oder wie groß auch die Menge ihrer Theile seyn mag, so hat sie doch wenig oder gar keine Schönheit, wenn ihre Theile sich alle ähnlich sind. Ein Beyspiel wird dieses deutlich machen. Wir wollen uns ein Gemälde vorstellen, das uns eine Menge Personen zeigen soll, die einem schrecklichen Auftritte beywohnen. Wären alle diese Personen auf einerley Art gekleidet; wäre der Wuchs, das Gesicht, der Ausdruck des Schreckens durch Minen oder Stellungen bey allen derselbe: so würde sicher das Stück nicht schön seyn, wenn auch jede Figur vollkommen gut gezeichnet

und

und gemalt wäre; es würde eigentlich nur eine einzige Figur seyn, die sich in dem Gemälde, wie in einem vieleckigten Spiegel mehrmalen abbildete. Hätte aber jede Person ihre eigene Manier und Stellung; jede ihren eignen Ausdruck des Schreckens in Gebärden und Bewegungen; so wäre alsdann das Gemälde wirklich schön, und stellte einerley Sache auf unendlich verschiedne Art vor.

Wir können also festsetzen: daß in den Gegenständen der Sinne das Wesen der Schönheit die auf Einheit gebrachte Mannichfaltigkeit sey; auch wissen wir deutlich, was dazu gehört, wenn die Einheit und die Mannichfaltigkeit vollkommen seyn sollen. Die Grade der Schönheit in zwey Gegenständen von einerley Art, sind demnach im zusammengesetzten Verhältnisse der Grade der Einheit und Mannichfaltigkeit, die in jedem dieser Gegenstände herrschen. Damit will ich indeß nicht sagen, daß der Grad der Schönheit ganz genau im zusammengesetzten Verhältnisse der Einheit und Mannichfaltigkeit des Ganzen sey. Denn obgleich beyde Eigenschaften zur Schönheit eines Gegenstandes erforderlich sind, so tragen sie doch nicht beyde gleichviel dazu bey. Mir scheint die Mannichfaltigkeit mehr dabey zu thun, als die Einheit. Und wenn man die Grade der Vollkommenheit, die man in der Einheit und in der Mannichfaltigkeit eines Ganzen bemerkt hätte, durch Zahlen ausdrücken wollte, so müßte man sagen: der daher entstehende Grad der Schönheit sey im zusammengesetzten Verhältnisse der einfachen Zahlen in Absicht der Einheit, und der zu einer gewissen mir unbestimmlichen Potenz erhöhten Zahlen in Absicht der Mannichfaltigkeit.

Dieses gründet sich darauf: daß, nach meiner Empfindung, eine große Anzahl verschiedner Gegenstände uns durch den Mangel an Einheit nicht so unerträglich wird, als durch den Mangel an Mannichfaltigkeit. Es giebt vielleicht niemanden, der nicht lieber krumme und abgerissene Wege, die eine mannichfaltige Aussicht geben,

als

als in einer völlig geraden und einförmigen Allee reiste. Ein italiänischer Mönch hatte große Lust nach Rom zu gehen; er gab sie aber auf, sobald er gewahr ward, daß er durch sehr lange einförmige Alleen ohne Abwechselung würde reisen müssen. Die zu große Einförmigkeit macht uns Langeweile, und die Mannichfaltigkeit ohne Einheit setzt uns in Verwirrung. — Es wäre unnütz, wenn wir noch umständlicher beweisen wollten, daß das, was wir als das Wesen der Schönheit angegeben, bey allen schönen Gegenständen der Sinne und der Einbildungskraft statt haben müsse. Ich gehe zu der bloß intellektuellen Schönheit über.

Um gewiß zu werden, daß die Schönheit intellektueller Gegenstände in eben den Eigenschaften liege, die wir in den Schönheiten der Sinne gefunden haben, dürfen wir nur untersuchen, was die intellektuellen Schönheiten vermehrt oder vermindert? Ich will zum Beyspiele einen Lehrsatz nehmen, der diese Materie bis zur völligen Befriedigung aufklären wird. Er drückt eine der vornehmsten Eigenschaften des Zirkels aus, und ist dieser: Das Rectangulum aus den zwo Theilen des Durchmessers AE x EB ist beständig dem Quadrat des Perpendikuls, das heißt der Hälfte der Sehne CD, die den Durchmesser unter rechten Winkeln durchschneidet, gleich. Jedermann erkennt diesen Lehrsatz für sehr schön. Es ist aber klar, daß seine Schönheit eben daher rührt, weil er sich auf unendlich viel verschiedene Fälle anwenden läßt. Die Sehne CD, die perpendikulär auf den Durchmesser fällt, kann durch eine unendliche Menge verschiedener Punkte E gezogen werden; so, daß sich das Quadrat ihrer Hälfte CE und das Rectangulum AE x EB auf unendliche Weise verändern, und sie doch immer einander gleich sind. Diese Mannich-

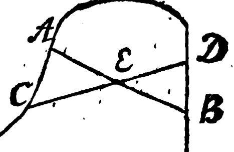
faltigkeit

faltigkeit wird vermöge des Zirkels, wodurch beyde bestimmt werden, auf Einheit zurückgebracht. Man darf nur die Augen auf den Zirkel werfen, um zu sehen, wie alles in dieser Menge Ideen verbunden ist; man sieht darinn deutlich, wie und warum das Quadrat immer mit dem Rectangulum zugleich verändert wird, und warum sie beständig einander gleich bleiben.

Daß es wirklich die Mannichfaltigkeit in der Einheit sey, was diesen Lehrsatz schön macht; das erkennt man mit völliger Ueberzeugung, wenn man ihn mit einem andern vergleicht, der im Grunde derselbige, aber allgemeiner, oder eben die Einheit aber mit mehr Mannichfaltigkeit ist: Daß nämlich die Rectangula AE x EB und CE x ED von jeden zwey sich durchschneidenden Sehnen sich beständig gleich sind. Niemand wird läugnen, daß dieser Lehrsatz noch ungleich schöner, als der erste ist. Gleichwohl sind sie nur dadurch unterschieden, daß dieser letztere seiner größern Allgemeinheit wegen noch mehr Mannichfaltigkeit in einerley vollkommenen Einheit enthält. Denn hier sind vors erste die Sehnen alle beyde von unbestimmter Größe; zweytens können hier die Theile der einen Sehne CD, die im vorigen Lehrsatze allemal gleich waren, in jedem beliebigen Verhältnisse stehen; und drittens können die Winkel um den Durchschnittspunkt E unendlich verschieden seyn. Es ist also augenscheinlich, daß eine größere Mannichfaltigkeit bey gleicher Einheit einem Lehrsatze einen höhern Grad von Schönheit giebt.

Machte man diesen letztern Lehrsatz noch allgemeiner, so würde die Schönheit desselben noch zunehmen. Dieß sieht man an folgendem Satze: die Rectangula der beyden Theile der Sehnen, die sich in einer Linie der zwoten Ordnung durchschneiden, stehen unter sich jederzeit in

beständig gleichem Verhältnisse. AE x EB ist mit CE x ED in beständig gleichem Verhältnisse. Dieser Lehrsatz ist noch schöner, als die beyden vorhergehenden. Dieß gesteht ein jeder; und doch unterscheidet ihn von jenen nichts als seine größere Allgemeinheit; er erstreckt sich auf alle Kegelschnitte, und die gedachten Rectangula können seyn, in welchem Verhältnisse sie wollen. Diese zwo Bedingungen geben dem Lehrsatze in mancherley Absichten eine unendliche Mannichfaltigkeit. Denn es sind darinn eine unendliche Menge sowohl von Parabeln, als von Hyperbeln und von Ellipsen begriffen: und die Einheit ist gleichwohl vollkommen, weil diese ganze unendliche Menge krummer Linien unter einerley Formul begriffen ist.



Was ich von den Lehrsätzen gesagt habe, läßt sich auch auf die algebraischen Formeln anwenden, deren Schönheit um so viel größer ist, je mehr Mannichfaltigkeit sie enthalten. Eben aus dieser Ursache ist Neutons Lehrsatz von der Erhöhung der binomischen Wurzel auf jede beliebige Potenz so schön, daß man nicht müde wird, ihn zu bewundern. Ueberhaupt ist die Algebra an dieser Art von Schönheiten sehr ergiebig; und dieß ist eine der Hauptursachen, warum diese Wissenschaft für alle, die nur etwas darinn bewandert sind, so sehr viel Anziehendes hat. Auch die Naturgeschichte und vornämlich die Kräuterkunde haben keine andre Schönheit, als diese. Die verschiedenen Gattungen der natürlichen Produkte, die mehrere verschiedene Arten unter sich halten, sind eben so viel allgemeine Formeln oder Merkmale, die eine große Menge besonderer Fälle in sich schließen; daß wir also auch hier augenscheinlich die Mannichfaltigkeit in der Einheit haben.

Die Anwendung hievon erstreckt sich noch weiter auf alle andere Arten von intellektueller Schönheit. Außer den

den Lehrsätzen und Gattungen giebt es noch Schönheit in den Grundsätzen, den Gleichnissen, den Bildern, den Metaphern, den Kunstwerken, in so ferne nämlich Plan, Entwürfe, Systeme u. s. w. darinn vorkommen. Ich würde kein Ende finden, wenn ich von jeder Art des intellektuellen Schönen besonders beweisen wollte, daß es nur die Mannichfaltigkeit in der Einheit ist, die das Wesen davon ausmacht. Ich will mich begnügen, nur die hauptsächlichsten Arten flüchtig anzugeben. Der Grundsatz des großen Neuton von der allgemeinen Schwerkraft ist zum Entzücken schön. Man darf ihn aber nur kennen, so sieht man, daß seine Schönheit bloß daher rührt, weil man das ganze Planetensystem daraus herleiten, und die Bewegungen und Abweichungen *aller* Planeten, wie auch ihrer Trabanten, mit noch vielen andern Naturerscheinungen dadurch berechnen kann. Die Grundsätze des berühmten Leibnitz von der besten Welt und dem allgemeinen Zusammenhange aller Begebenheiten sind eben so schön, weil sie über unzählig viel Fragen in der Philosophie und Sittenlehre ein Licht verbreiten. Ein System ist um desto schöner, aus je einer größern Anzahl von Sätzen es besteht, und je genauer diese Sätze verbunden sind. Ein Kunstwerk ist desto schöner, je vollkommener es ist; das heißt, je mehr es Theile hat und je mehr alle diese Theile zum Zwecke beytragen. Ein Gleichniß ist desto schöner, je mehr alles darinn Enthaltene zu besserer Schilderung der verglichenen Sache abzielt. Es kann uns also über das Wesen der Schönheit, sie sey von welcher Art sie wolle, kein Zweifel mehr übrig bleiben.

Diese Erklärung verschafft uns sichere Grundsätze, die verschiedenen Arten des Schönen mit einander zu vergleichen. Denn man sieht, je mehr ein Gegenstand der Mannichfaltigkeit in der Einheit fähig ist, desto mehr ist er auch der Schönheit fähig. Ein bloßes Gleichniß muß also in seiner Art weniger schön seyn, als eine Allegorie;

gorie; ein dramatisches Gedicht weniger als ein episches; eine gewonnene Schlacht gegen einen wohlgeübten und erfahrnen Feind schöner, als eine kleine Unternehmung, die wenig Umstände und Vorsicht erfordert. Ein ganzes System hat weit mehr Schönheit, als ein einzeler Satz. Und da bey keiner menschlichen Verrichtung eine größere Anzahl von Dingen zur Einheit verbunden wird, als bey der Errichtung und Beherrschung der Staaten, bey kriegerischen Unternehmungen, bey großen politischen Entwürfen; so wird auch nichts unter gesitteten Völkern so sehr bewundert, als große Thaten dieser Art, weil sich eben in ihnen die größten intellektuellen Schönheiten finden. Deßwegen verdienen und erhalten auch die Gesetzgeber, die Feldherren, die Diener des Staats den ersten Rang in der Hochachtung derer, die Talente zu schätzen wissen. Aus gleicher Ursache sind die Homere und Virgile über die Sophokles und Horaze; und ein historisches Gemälde wird höher geschätzt, als ein Bildniß. Wiederum finden sich aus gleicher Ursache die größten intellektuellen Schönheiten in den Werken der Natur. Da jedes derselben mit einer unendlichen Menge anderer und dadurch mit dem ganzen All verbunden ist: welche unendliche Mannichfaltigkeit von Regeln hat nicht müssen beobachtet werden, um diese wundernswürdige Harmonie unter allen den Werken der Natur hervorzubringen? Kann wohl der schönste Entwurf, von dem größten Genie ersonnen, und mit der vollkommensten Klugheit ausgeführt, mit dem geringsten Naturwerke an Schönheit verglichen werden? Doch ich bleibe allzulange bey besondern Beyspielen stehen.

Ich habe zum Beweise des Satzes genug gesagt: daß die Schönheit der bloß intellektuellen Gegenstände mit der Schönheit der äußern, die für Sinne und Einbildungskraft gehören, gerade in einerley Ursachen liegt. Eben die Eigenschaften, um derentwillen wir ein schönes

Ge-

Gebäude, eine schöne Landschaft, ein schönes Gedicht bewundern, wirkt auch das Vergnügen, das uns ein schöner Lehrsatz oder eine schöne Handlung macht. Und wenn wir über das, was bey dem Genusse dieses Vergnügens in uns vorgeht, nachdenken, so finden wir, daß es ein und derselbige Instinkt ist, der in uns die Leidenschaft für die Dichtkunst, die Geometrie, die Kriegskunst, oder kurz, für alle die Künste erregt, bey denen es feste Grundsätze und wissenschaftliche Regeln giebt. Diese Beobachtung selbst giebt uns das größte Beyspiel von Schönheit in dem unvergleichlichen Kunststücke der Natur, da sie durch einerley allen Menschen eingepflanzten Trieb eine so wunderbare Mannichfaltigkeit von Geschmack, Neigungen und Charakteren in den einzelen Gliedern des menschlichen Geschlechts hervorbringt, und aus dem ganzen Geschlecht ein so harmonisch abgeändertes Ganze macht. Die Natur braucht einerley Form, wenn ich mich so ausdrücken darf, um bald einen Alexander, bald einen Homer, bald einen Archimedes, kurz um die ganze Mannichfaltigkeit von verschiedenen Genies zu bilden. Der Grundtrieb ist so sehr einfach, und bringt doch in jedem Menschen so mannichfaltiges Vergnügen hervor, daß es ihn unzählige Jahrhunderte hindurch aufs angenehmste unterhalten könnte.

Nachdem ich gezeigt habe, worinn das Schöne besteht, so bin ich nun auch im Stande, die Art und Weise zu erklären, wie es die angenehme Empfindung in der Seele hervorbringt. Was ich schon in dem ersten Abschnitte von dem Ursprunge dieser Empfindung im Allgemeinen gesagt habe, bahnt mir zur Auflösung dieser besondern Aufgabe den Weg. Ich habe dort bewiesen, daß die angenehme Empfindung ihren Ursprung aus der Lebhaftigkeit nimmt, womit der Geist sich einer Menge von Ideen bemächtigt, die sich ihm auf einmal darstellen, und wovon er merkt, daß er sie wird entwickeln können. Diese allgemeine Erklärung vor-

ausgesetzt, ist es nun leicht zu zeigen, daß jeder für schön erkannte Gegenstand die Kraft hat, diese Lebhaftigkeit im Geiste rege zu machen. Ein dergleichen Gegenstand stellt eine Menge von Ideen auf einmal dar, die durch das Band der Einheit so miteinander verbunden sind, daß der Geist dadurch im Stande ist, sie zu entwickeln, und alles verschiedne, das in diesem Gegenstande liegt, auf einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt zurückzuführen. Die Seele, indem sie diese Menge von zusammen verbundnen Ideen wahrnimmt, die sie leicht entwickeln kann, sobald sie nur ihre Aufmerksamkeit darauf richten will, betrachtet den Gegenstand, wenn ich so reden darf, als eine Beute, die ihren wesentlichen Geschmack befriediget und stürzt mit voller Begierde darauf zu. Dieß ist der Ursprung von dem Vergnügen, das die Betrachtung der Schönheit erweckt. Ein Beyspiel wird meinen Gedanken in ein größeres Licht setzen.

Wir wollen annehmen, daß ein Mensch ohne alle astronomische Kentnisse den unermeßlichen Himmelsraum, der mit so unzähligen Fixsternen erfüllt ist, zum erstenmale ansehe. Die Menge Gegenstände von verschiedener Größe, die er hier sieht, wird ihn rühren; aber da die Idee, die er sich davon im Ganzen macht, sehr verwirrt ist, so wird der Eindruck dieses Anblicks in seiner Seele nicht lange dauren, weil er nichts darinn unterscheiden kann. Der Geist kann diese große Anzahl von Gegenständen nicht alle bearbeiten; seine Wirksamkeit wird also aufgehalten, und er wendet den Blick davon ab. Nun soll aber dieser Mensch plötzlich eben die Idee von der Welt erhalten, die ein großer Astronom hat; er soll dieses Chaos auseinander setzen können; statt unordentlicher Fixsterne soll ihm seine Einbildungskraft in jedem eine Sonne mit einem Planetensystem, und die Bewegung dieser Planeten immer ihrem Abstande vom Mittelpunkte proportionirt zeigen: so wird er von diesem Gedanken ganz unbeschreiblich entzückt seyn. Diese Vorstel-

stellung aber ist von der ersten bloß dadurch verschieden, daß in jener Verwirrung war, und in dieser Ordnung ist. Die Anzahl der Gegenstände war in beyden Fällen gleichsam unendlich; also liegt der einzige Unterschied in der Verbindung der Ideen. In der letzten Vorstellung nämlich ist bey der Mannichfaltigkeit auch Einheit; der Geist kann diese Ideen bearbeiten, und sich mit Untersuchung der im ganzen Systeme herrschenden Mannichfaltigkeit lange beschäfftigen.

Hieraus erkennt man, daß das Schöne nicht anders Vergnügen erweckt, als vermittelst des wirksamen Principiums in der Seele, das die Quelle aller Veränderung ist, die in unserm Innersten vorgeht. Einheit, Mannichfaltigkeit, Uebereinstimmung der Theile, machen uns einen Gegenstand nur insoferne angenehm, als sie auf die wirksame Kraft der Seele eine vortheilhafte Beziehung haben. Nur dieser ursprünglichen Kraft verdanken wir alles Vergnügen, das uns die Schönheit erweckt. Nur durch diesen so einfachen Grundtrieb breitet die wohlthätige Natur so viele Annehmlichkeiten über unser Leben aus. Eben diese Erklärung läßt sich noch anders, und zwar so beweisen: So oft eine verwirrte Idee deutlich wird, so muß nothwendig, nach den im ersten Abschnitte ausgemachten Grundsätzen, die Seele Vergnügen darüber empfinden. Da nun jede Schönheit eine Menge besonderer Ideen in sich schließt, so stellt sie uns so lange vom Ganzen eine verwirrte Idee vor, bis wir die Einheit, durch welche wir die Mannichfaltigkeit entwickeln können, gefunden haben; und alsdann wird die Idee des Ganzen, die bisher nur undeutlich gewesen war, deutlich. Es ist damit, wie mit optischen Bildern, die man unter cylindrische Spiegel legt. Sie scheinen groteske Figuren zu seyn, und man entdeckt nicht die geringste Ordnung darinn, bis man den Spiegel in die Mitte stellt: alsdann aber nähern und vereinigen sich die zerstreuten Theile in dieser Einheit, und was an-

fangs nur eine possenhafte Carricatur schien, erscheint nunmehro als eine schöne Bildsäule. Was hier der Spiegel wirkt, das wirkt die Einheit im Schönen.

Die Richtigkeit dieser Erklärung noch besser inne zu werden, darf man nur Acht geben, was bey Erblickung eines schönen Gegenstandes in uns vorgeht. Er gefällt uns nie eher, als bis wir ihn für einen solchen erkennen; das heißt, bis wir das Mannichfaltige, was er in sich schließt, entwickelt, und in einem Mittelpunkte vereinigt haben. Ein Unwissender, der ein schönes Stück Baukunst aufmerksam ansieht, erblickt darinn alles, was der Kenner darinnen erblickt, mit dem Unterschiede, daß die Idee, die er vom Ganzen hat, dunkel ist. Er findet eben deßwegen nicht viel Vergnügen daran. Aber nun lehre man ihn die Regeln der Baukunst, man lehre ihn die Reize der Verhältnisse kennen, die ihm alles Besondere in der Idee vom ganzen Werke entwickeln helfen: und sogleich wird er eine Sache, die er vorher nur gleichgültig betrachtet hatte, zu bewundern anfangen.

Eben aus dieser Ursache, gefallen und rühren uns auch die Werke des Geschmacks, die wahrhaftig schön sind, um desto mehr, je mehr Leichtigkeit darinn herrscht. Wenn die Verbindungen der Theile natürlich sind, ohne daß man etwas Gezwungenes darinn gewahr wird, so ist es leicht den Zusammenhang aller Theile zu entdecken: Stücke von dieser Art rühren außerordentlich, und haben das Vorrecht, selbst denen, die von diesen Arten der Schönheit eben nicht die feinsten Kenner sind, zu gefallen. Aber es ist auch gewiß, daß dergleichen Stücke, wo die Natur selbst alle Verbindungen scheint gemacht zu haben, sehr selten sind, und nur von den Händen der geschicktesten Meister kommen.

Ich kann mich nicht enthalten, dieses durch eine Anmerkung zu erläutern, die Plutarch über die Thaten des Timoleons macht. Nachdem er erinnert hat, daß dieser große Mann nichts gethan, was im Grunde die großen Tha-

ten

ten einiger andern griechischen Feldherren, als des Epaminondas und des Agesilaus überträffe, so fährt er fort: „Es wäre gleichwohl in den Thaten des korinthischen „Feldherrn so etwas Leichtes, welches ihnen eine aus„nehmende Anmuth gäbe und sie über die Thaten aller „andern hinaussezte:„ worauf er noch den scharfsinnigen Gedanken hinzufügt: „Gleichwie die Gedichte des Anti„machus und die Bildnisse des Dyonis, bey aller ih„rer Kraft und allem ihrem Feuer, sogleich verrathen, „daß sie mühsam gearbeitet sind; im Gegentheil die Ge„mälde des Nikomachus und die Verse des Homer, „bey aller ihrer großen Vollkommenheit und Anmuth, „noch eine unschätzbare Leichtigkeit und Ungezwungenheit „zum Vorzuge haben, die durchaus keine Mühe und Ar„beit verräth: eben so verhält es sich auch mit des Epa„minondas und Agesilaus Thaten, gegen des Ti„moleons Thaten verglichen. Jenen merkt man es „an, daß sie mit Mühe und unzähligen Schwierigkei„ten verrichtet worden; an diesen hingegen sieht man im„mer die Schönheit mit einer glücklichen Freyheit und „ungemeinen Leichtigkeit verbunden.“ *)

Diese Anmerkungen scheinen von meinem Hauptzwecke etwas entfernt zu seyn; aber ich halte sie doch nicht für überflüssig, weil sie meine Entdeckung von den Wirkungen der Schönheit erläutern und bestätigen. Ich habe nur noch eine oder zwo hinzuzusetzen, um einigen Zweifeln, die man gegen meine Theorie erregen könnte, zuvor zu kommen. Ich will sie aber mit aller möglichen Kürze vortragen.

Es giebt Schönheiten, die, außer den umständlich erklärten Eigenschaften, wodurch sie uns gefallen, noch etwas besonders an sich haben, welches das Vergnügen, das sie erwecken, vermehrt. Dergleichen hat eine schöne Handlung **) für den, der sie ausübt, und eine schö-

*) Plutarch im Leben Timoleons.

**) Wenn ich in diesem Abschnitte von schönen Handlungen

ne Aufgabe für den, der sie auflöst. Das Vergnügen rührt nicht allein von der Betrachtung, sondern auch von dem glücklichen Erfolge her; und dieß letztere Vergnügen ist völlig von demjenigen verschieden, welches die Schönheit an sich selbst erweckt, ob es gleich mit diesem aus einerley Quelle fließt. In der That thut man beym Handlen, wie beym Betrachten, weiter nichts, als daß man Begriffe hervorbringt: nur mit dem Unterschiede, daß die im letztern Fall hervorgebrachten Ideen, gleich Schatten durch die Seele gehen, ohne fast die geringste Spur zurückzulassen; dahingegen bey dem Handeln, in diesem Sinne genommen, die hervorgebrachten Ideen außer uns selbst eine Wirklichkeit zu erhalten scheinen, und wir gewissermaßen die Schöpfer derselben sind. Es ist also leicht einzusehen, daß eine Handlung, eine ganze Unternehmung, die Auflösung einer Aufgabe stärker zur Hervorbringung der angenehmen Empfindung auf uns wirken muß, als die bloße Betrachtung. Ich komme hier wieder zu der Anmerkung zurück, die mich zu dieser kleinen Ausschweifung veranlaßt hat. Eine Sache kann uns durch mehr als eine Eigenschaft eine angenehme Empfindung erwecken, obgleich zuletzt alles auf die einzige Quelle alles Vergnügens, die Thätigkeit der Seele, ankömmt.

Ich könnte von dieser Zusammenkunft verschiedener Ursachen zur Erregung einer angenehmen Empfindung kein merkwürdigers Beyspiel anführen, als die stärkste und angenehmste von allen Leidenschaften, die Liebe. Die Schönheit, die diese Leidenschaft erweckt, erhält ihre Stärke von mehr als Einer Eigenschaft. So, wie Plato nicht ganz ohne Grund zwo verschiedene Arten der Liebe unterschied, die niedrige unruhige und irrdische

und

gen rede, so unterscheide ich sie von guten Handlungen. Diese haben eine moralische Schönheit, davon ich unten reden werde.

und die edlere, ja sogar göttliche Liebe; so können auch wir von der Schönheit, die beyderley Liebe erregt, behaupten, daß sie aus sehr verschiedenen Arten zusammengesetzt ist. In der That mischt sich, außer der eigentlich sogenannten Schönheit, noch viel mehr moralische Schönheit in die Idee einer schönen Person. Indem sie uns nun zugleich auch das größte sinnliche Vergnügen anbeut, und sich die Begierde nach dem Genusse mit der Idee aller Arten von moralischen Vergnügungen, und der eigentlich sogenannten Schönheit vereinigt: so erweckt sie in uns diese starke Leidenschaft, die wir Liebe nennen; eine Leidenschaft, wobey sich Sinne, Herz, Einbildungskraft und Verstand vereinigen, und uns unzählige Güter versprechen. Ist es denn zu verwundern, daß ihre Wirkung auf uns so erstaunlich ist?

Man könnte gegen meine Theorie des Schönen noch einen Einwurf machen, den ich nicht aus der Acht lassen darf. Man siehet täglich, daß gewisse Dinge einigen sehr gefallen, die doch andern unerträglich scheinen. Diese Verschiedenheit des Geschmacks erstreckt sich auf alle Arten der Schönheit. Der eine bewundert einen Lehrsatz, der dem andern nur ganz mittelmäßig vorkömmt; der ein Gemälde, eine Beschreibung, ein Gleichniß, die dem andern gar nichts besonders dünken. Der eine findet eine Person so unangenehm, daß er ihr gern aus dem Wege geht, und der andere will vor Verlangen nach ihr fast verschmachten. Wenn nun aber die Schönheit eine beständige und unveränderliche Eigenschaft ist, und unser Geist einen nothwendigen Hang hat, sich von jeder Art der Schönheit rühren zu lassen; wie will man denn diese große Verschiedenheit des Geschmacks erklären? Ich antworte hierauf: Da jede Art der Schönheit unendlicher Grade fähig ist, so kann ein Gegenstand, der an und für sich wirklich schön ist, in Vergleichung mit einem andern nur wenig Schönheit haben. Wenn man aber schon gewohnt ist, nur Gegenstände von einem gewis-

wissen Grade der Schönheit zu sehen, so gewöhnt man sich nach und nach, diesen bekannten Grad der Schönheit für das Maaß aller Schönheit überhaupt zu nehmen: und wenn man denn nachher Schönheiten von geringerm Grade mit diesem Maaßstabe mißt, so findet man freylich nicht das darinn, was man zu suchen gewohnt ist; der Geist kann nicht die Ideen hervorbringen, die ihm schon geläufig geworden; er empfindet darüber nothwendig Mißvergnügen, und dann ist der Schluß so leicht, daß dieser und jener Gegenstand gar keine Schönheit habe, da es doch nur heissen sollte, er sey weit weniger schön, als ein gewisser anderer Gegenstand. Ein Europäer, der in einer großen Stadt erzogen ist, wo das weibliche Geschlecht mit seiner natürlichen Schönheit noch alle Annehmlichkeiten der Lebensart und des Putzes verbindet, findet freylich, wenn er die Küsten von Afrika betritt, das dortige Frauenzimmer häßlich und ekelhaft; gleichwohl sind sie es nur Vergleichungsweise, denn wirklich sind sie für alle diejenigen schön, denen die Gewohnheit nicht einen höhern Grad von Schönheit zum Maaßstabe aller Schönheit überhaupt gegeben hat. Diese Anmerkung läßt sich auf alle Arten von Schönheit anwenden, und die Anwendung ist so leicht, daß es überflüssig wäre, sich länger dabey aufzuhalten.

Ich habe die Art und Weise erklärt, wie das Schöne die angenehme Empfindung in uns hervorbringt; durch eben die Grundsätze läßt sich auch die gegenseitige Wirkung der entgegenstehenden Eigenschaft der Häßlichkeit und der Unordnung erklären, ohne daß ich mich weitläuftig darüber einlassen dürfte. Die Häßlichkeit entsteht vornehmlich aus dem Widerspruche der Theile, die ein Ganzes ausmachen. Nicht allein vermißt man darinn die Verbindung und Uebereinstimmung, welche in der Schönheit die Theile zur Bildung eines regelmäßigen Ganzen vereinigt, sondern die Wirkung des einen

Theils

Theils zerstört auch die Wirkung des andern. Die beyden Hauptursachen, wodurch diese Gegenstände unangenehm werden, sind folgende.

Zuerst ist unser Geist seiner Natur nach geneigt, alles, was er in einem Gegenstande antrifft, zu entwickeln. Sobald aber unter den Theilen eines Ganzen Unordnung herrscht, so hindert ihn das, seiner Neigung zu folgen; er verwirrt sich in dieser Unordnung, seine Wirksamkeit wird aufgehalten; und die Ursache davon, wie ich es weitläuftig in dem ersten Abschnitte dieser Untersuchungen bewiesen habe, muß ihm nothwendig mißfallen. Ich setze zu dieser ersten Ursache eine andere hinzu, die noch stärker ist.

Denn zweytens gewöhnt uns die Betrachtung des Schönen, von welcher Art es immer seyn mag, an eine gewisse Denkungsart, die die Grundlage unsers Geschmackes ist. Wer z. B. seit langer Zeit nichts als sehr schöne Gemälde gesehen hat, wie die vom Watteau oder vom Wowermann, der gewöhnt sich nach und nach, an keinen andern Grad von Schönheit, als den er in diesen bekannten Gegenständen erblickt, zu denken; er vergißt, so zu sagen, daß es noch andre giebt, und mithin nimmt er diesen Grad zum Maaßstabe oder zur Einheit an. Sobald ihm ein Gemälde vorkömmt, so sucht er darinn die Ausführung derjenigen Regeln, die er in den schönen Gemälden, deren Anblick ihm gewöhnlich geworden, beobachtet hat; sein Geist hat nun einmal schon einen bestimmten Hang, die Ideen nur auf eine gewisse Art zu entwickeln. Erlaubt ihm nun dieses der vorhabende Gegenstand nicht, so wird die Ordnung seiner Ideen dadurch gestört, und das muß ihm denn nothwendig eine sehr unangenehme Empfindung erwecken, eben als wenn er bey Ausführung eines Entwurfs, woran ihm besonders gelegen wäre, unübersteigliche Hindernisse fände: und je mehr man einer gewissen Art des Schönen ergeben, das heißt, je bestimmter und fester der Geschmack ist, desto

sto stärker ist die unangenehme Empfindung. Dieß sind, glaube ich, hinlängliche Gründe zur Erklärung der Wirkung, die der Anblick des Häßlichen in uns hervorbringt.

Ich schließe mit einigen allgemeinen Betrachtungen, die als Folgen aus dieser Theorie fließen, um von dem Nutzen, der sich aus solchen Untersuchungen ziehen läßt, eine Probe zu geben. Denn ich weiß, daß es Leute giebt, die sie mit Gewalt lächerlich machen wollen, und behaupten, es sey genug, allerley Vergnügungen mit Auswahl und Mäßigung zu genießen, ohne sich lange um ihre Ursachen zu bekümmern. Aber sollte man wohl den Ursprung und die Natur der Vergnügungen wissen können ohne Nutzen davon zu ziehen? Ich hoffe, in der Folge dieser Untersuchung im Stande zu seyn, den großen Vortheil von einer genauen Theorie des Vergnügens zu zeigen. Hier sind indessen einige Betrachtungen, die es schon vorläufig werden glaublich machen.

Ich habe bewiesen, daß sich die Wirkung des Schönen auf die Natur der Seele und die Natur der Gegenstände gründet: daraus folgt, daß die Beziehung, welche die Schönheit auf den Geist hat, nothwendig und mithin unveränderlich ist. Nur eine einzige Bedingung wird erfordert, wenn das Schöne seine Wirkung thun soll; man muß es kennen und um es zu kennen, muß man in der Gattung, zu welcher es gehört, einigermaaßen bewandert seyn, weil man sonst, wie oben bewiesen worden, nicht gleich im Stande ist, das Schöne an einem Gegenstande zu fassen. Wenn demnach alle Menschen einerley Kenntnisse hätten, so würden auch alle einerley Geschmack haben, und es würde über das, was schön oder nicht schön ist, keine Streitigkeiten mehr geben. Zwey große Meister in der Malerey werden niemals, in Absicht auf Gemälde, verschiedner Meynung seyn, wenn sie nur aufrichtig damit herausgehen. Also nur aus der Verschiedenheit der Kenntnisse und der

Ein-

Einsicht entstehet die Verschiedenheit des Geschmacks. Jede Gattung des Schönen hat, so zu reden, ihre Wissenschaft für sich; und diese muß man studirt haben, wenn man richtig über sie urtheilen soll. Nur die Vernachläßigung dieser Regel, und das unwissende Urtheilen über Alles, verursacht die widersprechenden Meynungen über alle Arten von Schönheit, die einige sogar auf den falschen Gedanken gebracht haben, als wenn Schönheit und Geschmack etwas ganz Willkührliches wären. Das führt denn oft noch weiter zu einem allgemeinen Skepticismus, da man mit eben so viel Dreustigkeit als Unwissenheit den menschlichen Kenntnissen alle Gewißheit abspricht. Die Verschiedenheit des Geschmacks findet nur bey Unwissenden und Halbkennern statt; so wie der Skepticismus nur die verführt, die keine recht gründliche Wissenschaft der Vernunftlehre haben.

Diese Anmerkung führt natürlicher Weise zu einer andern; nämlich, daß der Geschmack eine nothwendige Folge der Erkenntniß und Einsicht ist. Je mehr man seine Kenntniß erweitert, desto mehr muß man auch das Schöne unter den verschiedenen Gestalten, darinn es sich gerne verbirgt, empfinden lernen. Wer sich nur auf eine einzige Wissenschaft, auf eine einzige Beschäfftigung einschränkt, der verachtet insgemein alle andern, weil er von den Schönheiten, die sie enthalten, nicht die mindeste Einsicht hat. So ist nichts gewöhnlicher, als daß ein Soldat, der nur sein Kriegshandwerk versteht, diejenigen, die ihr Vergnügen in den Wissenschaften suchen, verachtet, und ein Pedant diejenigen, die es in andern Wissenschaften, als in der seinigen, suchen.

Will man also die Zahl seiner Vergnügungen und Ergötzlichkeiten vermehren, so fange man damit an, daß man seine Einsicht schärfe und seine Kenntnisse ausbreite. Man suche das Schöne überall, und man wird es überall finden. Es ist unmöglich etwas Neues zu

lernen,

lernen, ohne sich zugleich eine neue Quelle des Vergnügens zu eröfnen. Jede Beschäfftigung, jede Lebensart ist für die, denen es darinn glückt, ein unfehlbarer Grund zum Vergnügen; denn bey jeder finden sich allgemeine Grundsätze, Lehrsätze, Aufgaben, die einer intellektuellen Schönheit fähig sind. Der Handwerker, der Kaufmann, der Mechanikus, der Bauer, der Gelehrte, der Kriegsmann; alle die treiben ein Geschäfft, das, wenn sie es nur recht verstehen, ihnen viel Vergnügen gewähren kann. Wäre es einem einzigen Menschen möglich, alle verschiedenen Lebensarten in sich zu vereinigen, so würde er auch alle die verschiednen Vergnügungen in sich vereinigen, die unter dieselben zerstreut sind.

Von allen den Maximen, die ich aus diesen Anmerkungen ziehen könnte, will ich nur einer einzigen Erwähnung thun. Man bestrebe sich aus aller Macht, seine Kunst, sie sey welche sie wolle, recht gut zu verstehen; denn nicht allein vermehrt man dadurch seine Fähigkeit zum Vergnügen, sondern man erspart sich auch durch seine Geschicklichkeit manchen Verdruß und manchen Kummer, der bey einer Arbeit, die nicht gelingt, unvermeidlich ist. Was man von der Tugend sagt, daß sie sich selbst belohnt, das kann man auch von der Geschicklichkeit sagen: sie belohnt die, welche sie besitzen, durch sich selbst, indem sie ihnen unmittelbar eine große Menge Vergnügungen verschafft, die sie ohne sie niemals würden gekannt haben. Ich bewundre hierinn die unnachahmliche Einrichtung der Natur, vermöge welcher das besondere Interesse mit dem allgemeinen aufs genauste verbunden ist. Der geschickte und der tugendhafte Mann ist für das gemeine Wesen der nützlichste und zugleich ist er der glücklichste für sich selbst.

Die Erkenntniß der Schönheiten der Einbildungskraft und des Verstandes, wovon in diesem Abschnitte die Rede ist, setzen, wenn sie sollen empfunden werden, einige Kenntnisse, und einen gewissen Grad der Uebung

in der Kunst zu schliessen voraus. Der grosse Hause, der diese beyden Eigenschaften eben nicht in dem vorzüglichsten Grade besitzt, kann also von den Schätzen, die das weite Reich der Wahrheit und der Natur in sich schließt, nur wenig Nutzen ziehen. Er ergiebt sich den Vergnügungen der Sinne, die für seine Fähigkeit mehr gemacht sind, und hat fast keinen Begriff davon, daß es noch andere geben sollte. Die Völker, bey welchen die Unwissenheit allgemein ist, sind dieser höhern Vergnügungen gänzlich beraubt; nur die gesitteten und aufgeklärten schwimmen, so zu reden, in einem Meere von Vergnügungen umher, deren sie für alle ihre Fähigkeiten, die intellektuellen sowohl als die sinnlichen, finden. Jener alte Weltweise hatte also sehr Recht, den Göttern zu danken, daß sie ihn vielmehr zum Griechen als zum Barbaren, und vielmehr zum Athenienser, als zum Bürger irgend einer andern griechischen Stadt gemacht hätten. Denn weil die Athenienser damals unter allen übrigen Griechen die meisten Kenntnisse hatten, so genossen sie auch vor allen übrigen Griechen die meisten Vergnügungen.

Wie viel verdanken wir also nicht den grossen Männern, den Freunden des menschlichen Geschlechts, die die Völker gesittet gemacht! wie viel den Erfindern der Künste und Wissenschaften, und denen, die durch unabläßige Arbeit und saure Nachtwachen sie immer mehr bereichern, und zur Vollkommenheit bringen! Wie viel ehrerbietigen Dank sind wir den wohlthätigen Beherrschern, den Vätern der Völker schuldig, die ihre Grösse vorzüglich auch dazu anwenden, daß sie die Nationen erleuchten, Künste und Wissenschaften in Flor bringen, und dadurch neue unerschöpfliche Quellen der Schönheit und des Vergnügens eröffnen.

Ich habe gesagt, daß jede Wissenschaft und jede Lebensart demjenigen, der sie wohl inne hat und treibt, Vergnügen verschaffen kann. Man muß aber daraus

nicht schliessen, als wenn sie nun alle gleich würdig wären, daß man sich ihnen widmete; denn sie sind, ihrem Werthe nach, sehr verschieden. Es giebt gewisse Kenntnisse und Künste, die fast keinen andern Nutzen haben, als daß sie dem, der sie treibt, unmittelbar Vergnügen geben. Dergleichen sind einige abstrakte spekulative Wissenschaften, die an sich in der That angenehm sind, aber mit unsern übrigen Bedürfnissen weiter in keiner Verbindung stehen. Es giebt andre, die ausser den Vergnügungen, die sie unmittelbar gewähren, noch viele andre verschaffen. Dergleichen sind die Beschäftigungen die, über den unmittelbaren Genuß, noch Ehre, Ruhm, Vermögen, und was das vornehmste ist, den Dank des Publikums zur Belohnung haben; und in diesen Fällen werden die unmittelbaren Vergnügungen von den mittelbaren sehr weit übertroffen. Es giebt endlich auch solche, die zwar den, der sie treibt, unmittelbar vergnügen; aber auch zugleich ihm selbst oder andern schädlich werden. Dem Weisen kömmt es zu, alle diese Arten nach ihrem wahren Werthe zu schätzen, und wenn die Wahl ihm frey steht, diejenige vorzuziehen, die in jeder Absicht die vortheilhafteste ist.

Untersuchung
über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

Dritter Abschnitt.

Von den Vergnügnngen der Sinne.

Wenn sich der Mensch zum Geschlechte der Thiere rechnen, und in vieler Absicht die unvernünftigen Thiere als seines Gleichen betrachten muß; so kann

er doch auch in mancher andern Absicht seinen wahren Adel und Vorzug beweisen, die ihm auf einen höhern Rang ein gegründetes Recht geben.

Alle Werke der Natur, vom Steine an bis zum Menschen, sind eben so viel Werkzeuge, deren sich der Urheber der Natur zur Ausführung seiner Absichten bedient. Vergebens würde unser Stolz sich von dieser allgemeinen Bestimmung aller endlichen Wesen ausschließen wollen; auch wider Willen lehren uns unzähliche Fälle und Begebenheiten erkennen, daß wir mit allem Genie, aller Einsicht und feinen Politik, nur Werkzeug, und beynahe nur blindes Werkzeug einer höhern Macht sind, der wir uns nur umsonst würden entziehen wollen.

Was aber den Menschen im Dienste der Natur über seine Mitgenossen erhebt, ist dieß: daß alle übrigen ganz blinde Werkzeuge sind, da es hingegen ihm zuweilen erlaubt ist, die geheimen Triebfedern, wodurch ihn die Natur in Thätigkeit setzt, zu erkennen und sich ihrer sogar zu seinem eignen Vortheile zu bedienen, indem er die Vorschrift eines höhern Gesetzes ausrichtet. Wenn auch dieß nicht allemal möglich wäre, so hat er doch Einsicht genug, um die immer weisen und guten Zwecke der Natur einzusehen, und großmüthiger Weise auch dann mit Freuden dazu mit zu wirken, wenn es ihm keinen andern Vortheil, als das Vergnügen gewährt, zum allgemeinen Interesse einen freywilligen Beytrag gethan zu haben.

Je mehr ein Mensch seine Fähigkeiten kennt, die nur eben so viel Triebfedern sind, wodurch ihn die Natur hat in Thätigkeit setzen wollen; desto mehr kann er sich solche, so zu sagen, eigen machen und sie zu seinem Vortheile anwenden. Einige Philosophen haben angemerkt, daß wir nur insoferne frey sind, als wir unsre Fähigkeiten kennen, und uns zu Meistern darüber machen; lassen wir dieses aus der Acht, so sind wir von den unvernünftigen Thieren fast in nichts unterschieden.

Demnach kann sich ein Weltweiser nicht edler als mit der Untersuchung aller dieser Triebfedern beschäfftigen; denn nur hierdurch entlediget sich der Mensch der Knechtschaft der Natur und wird zu einem freyen Weltbürger. Ueberdieß können ihm diese Untersuchungen auch erhabne Gesinnungen einflößen. Denn nur mit der völligen Ueberzeugung, daß ihm alle seine Kräfte zu weisen und guten Absichten gegeben sind, unterwirft er sich willig den Befehlen der Natur, und arbeitet mit Vergnügen an der Erhöhung und guten Anwendung seiner Fähigkeiten.

Diese vorläufigen Betrachtungen sind hinlänglich, Untersuchungen über den Ursprung und die Natur unsrer Fähigkeiten, die man sonst für unnütz halten könnte, zu rechtfertigen. Einen Theil meiner Untersuchungen über diese Materie habe ich bereits vorgetragen. Zuerst habe ich den allgemeinen Ursprung aller unsrer angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die durchgehends die Bewegungsgründe unsrer Handlungen sind, zu entdecken gesucht. Nachher habe ich gezeigt, wie alle intellektuellen Vergnügungen, die aus der Betrachtung aller Arten von Schönheit entstehen, aus der angezeigten Quelle ihren Ursprung nehmen.

Jetzt unternehme ich, den Ursprung und die Natur der Vergnügungen der Sinne zu untersuchen; dieser Vergnügungen, die bey den meisten Menschen die vornehmsten, und bey den unvernünftigen Thieren die einzigen Triebfedern ihrer Handlungen sind.

Meine Absicht bey dieser Betrachtung ist nicht, für die wollüstigen Grundsätze der neuern Epikuräer eine Stütze, noch für die strengen Lehrmeinungen der Stoiker eine Rechtfertigung zu finden. Ich unterstehe mich zu sagen, daß ich von allem sektirischen Vorurtheile frey bin. Gleichwohl hoffe ich, daß mich diese Untersuchung zu einigen Anmerkungen führen soll, die den Werth dieser Vergnügungen zu bestimmen dienen.

Da

Da die Sinne die Werkzeuge der Vergnügungen sind, von denen ich jetzt handeln will, so muß ich nothwendig damit anfangen, daß ich die Natur dieser Werkzeuge erkläre. Wir wissen aus der Erfahrung, daß von allen in der Welt geschehenden Veränderungen unsre Seele nur diejenigen empfinden kann, die gewisse Eindrücke auf diese Werkzeuge machen. Ob das Gesetz, das die Seele in ihren sinnlichen Empfindungen den Bewegungen des Körpers unterwirft, eine nothwendige Folge von der Natur der Seele sey, wie es fast wahrscheinlich ist; oder ob es nur eine willkührliche Einrichtung des Urhebers der Natur sey? das thut zu unsrer gegenwärtigen Untersuchung nichts. Genug, daß wir von den Veränderungen in der Natur anders keine Kenntnisse, als vermittelst der Sinne haben. Was heißt aber eigentlich, sinnlich empfinden? Wir pflegen zu sagen, daß wir die Gegenstände oder ihre Eigenschaften, z. B. die Hitze, fühlen; daß wir jemand reden hören; daß wir die Sonne sehen, daß wir ein gewisses Räuchwerk riechen. Will man sich über die Bedeutung dieser Wörter recht deutlich erklären, so werden sie höchstens so viel sagen: Wir haben sinnliche Empfindungen, das heißt, starke und lebhafte Vorstellungen von gewissen Dingen, die durch Bewegungen, welche sie unsern sinnlichen Werkzeugen eindrücken, solche in uns zu erwecken scheinen. Wir betrachten die Gegenstände, die wir empfinden, als die Ursachen, die durch einen natürlichen Einfluß unsre Werkzeuge rühren; und wiederum betrachten wir die Eindrücke, die die Werkzeuge leiden, als die physische Ursache unsrer sinnlichen Empfindungen. Nun mögen die Werkzeuge, nach der Meynung des Aristoteles, diese Empfindung wirklich verursachen; oder sie mögen sie, nach dem Gedanken des Cartesius, bloß veranlassen; oder die Empfindungen mögen, nach Leibnitzens System, die Erschütterungen der Werkzeuge, vermöge einer vorherbestimmten Harmonie, bloß begleiten: so kann man

man sie doch immer als die wirkenden Ursachen der sinnlichen Empfindungen ansehen, weil alles vollkommen so erfolgt, als ob sie es wirklich wären. Ich werde mich also durchgehends des Ausdrucks bedienen: daß die **Eindrücke der sinnlichen Werkzeuge die Empfindungen in der Seele erwecken oder hervorbringen;** ohne deßwegen von den verschiedenen Systemen, die man zur Erklärung des Bandes zwischen Seele und Körper erfunden hat, irgend eins entweder anzunehmen oder zu verwerfen.

Dieses vorausgesetzt, muß man in den Eindrücken, welche die Werkzeuge leiden, die Ursache, oder wenn man will, die Analogie, oder auch die Veranlassung der sinnlichen Empfindungen der Seele suchen. Ich sage also, daß jede solche Empfindung durch eine Bewegung der Nerven des Körpers verursacht wird, und nehme zum Grundsatze an: daß die Seele ohne eine **analogische Bewegung in den Nerven der Sinne keine sinnlichen Empfindungen habe.** Damit ich auch alle Dunkelheit von diesem Grundsatze entferne, so erkläre ich mich noch über das Wort analogisch. Es enthält zuerst: daß die Lebhaftigkeit oder die Stärke der Empfindung in der Seele allzeit der Stärke der Bewegung in den Nerven proportionirt ist; zweytens: daß, so mannichfaltig und zusammengesetzt diese Bewegung ist, eben so mannichfaltig und zusammengesetzt auch die Empfindungen seyn müssen, so, daß die geringste Verschiedenheit zwischen der einen und der andern Berührung eines Sinns auch zugleich eine proportionirte Verschiedenheit in den Empfindungen der Seele hervorbringt.

Nach Vorausschickung dieses Grundsatzes bemerke ich, daß das Wesen der Sinne überhaupt, wie es durchgängig angenommen wird, in den Nerven besteht. Die Sinne sind wesentlich nicht anders, als durch die Empfindlichkeit und Lage der Nerven unterschieden. Wie diese Nerven gewissen Bewegungen mehr oder weniger

aus-

ausgesetzt, mehr oder weniger dagegen empfindlich sind, machen sie auch die verschiedene Sinne aus. Ein sinnliches Werkzeug ist also nichts anders, als ein Gewebe von Nerven, die so gestellt sind, daß sie Eindrücke von denjenigen Materien empfangen können, die sie eben in die Art von Bewegung versetzen, welche zu der Empfindung erforderlich ist.

Jeder Sinn hat seine eigne schickliche Materie, welche die Nerven in das erforderliche Spiel setzt; denn nicht jede in den Nerven erregte Bewegung bringt sogleich eine sinnliche Empfindung hervor. Licht und Schall fallen auf den ganzen Körper, und müssen also in den Nerven der äußersten Theile des Körpers einige Bewegung erregen: gleichwohl werden nur diejenigen Nerven, die diesen Materien proportionirt sind, so davon erschüttert, daß eine Empfindung erfolgt. Die Schwingungen der Luft, die den Schall verursachen, schlagen nicht weniger an das Auge als an das Ohr an; aber das Auge giebt der Seele nichts davon zu empfinden: und hält man die Zunge gegen das Licht, so entsteht davon nicht die mindeste Empfindung, obgleich ihre Nerven unfehlbar davon gerührt werden müssen. Jede Art der Nerven verlangt also einen besondern Eindruck, und jede eine Materie, die diesen Eindruck hervorzubringen geschickt ist.

Diese für jede Art der Nerven schickliche Materien, geben mir einen Grund zur Eintheilung der Sinne. Ich nenne einen Nerven fein oder grob, nach dem es seine für ihn schickliche Materie ist; ob ich gleich darum nicht behaupten will, daß der Nerve an sich selbst von dieser Beschaffenheit sey. Die Gesichtsnerven sind in diesem Verstande die feinsten; weil die ihnen zusagende Materie des Lichts von allen, die unsre Werkzeuge merklich rühren, die feinste ist. Den zweyten Rang haben die Gehörnerven, denn nach der Lichtmaterie ist die Luft am feinsten; dann folgen Geruch und Geschmack, und endlich

lich der Sinn des Gefühls, dessen Nerven, in diesem Verstande genommen, die gröbsten sind.

Die in den Nerven erregte Bewegung muß der Gewalt des Stoßes, den die Materie verursacht, proportionirt seyn, und die Stärke der Empfindung wieder, nach dem ersten Grundsatze, der Stärke der Bewegung in den Nerven. Ich werde die Stärke der Empfindung im folgenden **Empfindlichkeit** oder **Lebhaftigkeit** nennen.

Wären wir im Stande, die verschiedne Stärke der Bewegung in den verschiednen Sinnen gegen einander abzumessen, so könnten wir auch genau die Proportion der Empfindlichkeit für jede Art von sinnlicher Empfindung bestimmen. Diese Proportion setzt zweyerley voraus; die Quantität der Materie, die den Sinn rührt, und ihre Geschwindigkeit. Dieß ist es, was sich überhaupt von der Bewegung sagen läßt, die in den Nernen vorgeht, und die Sache ist wichtig genug, um sie etwas genauer zu untersuchen.

Die Wirkung der Materien auf unsre Werkzeuge scheint uns in einem fortzugehen; wir stellen sie uns als eine Art von ununterbrochenem Druck vor. Ein Schall, z. B. scheint, so lange er dauert, die Nerven ohne alle Unterbrechung zu berühren. Aber aus zuverläßigen Untersuchungen hat sich ergeben, daß das, was uns ein Druck oder eine ununterbrochene Wirkung scheint, wirklich nur eine unterbrochene Folge von Stößen oder Schlägen ist, die so geschwinde hinter einander geschehen, daß wir die Zwischenzeit nicht gewahr werden können. Denn wie das Auge die allzukleinen Entfernungen nicht unterscheiden kann, sondern zwey sehr nah aneinander liegende Theilchen Materie, die sich gleichwohl nicht berühren, als wirklich einander berührend vorstellt; eben so kann auch das Ohr die kleinen Zwischenzeiten, sobald ihre Dauer zu kurz ist, nicht mehr bemerken. Und ob also gleich der Schall nur aus einer sehr großen Anzahl von wiederholten

ten Schlägen oder Stößen besteht, so scheint er uns doch eine ununterbrochen fortgehende Bewegung zu seyn.

Eben die Bewandniß hat es auch mit dem Lichte. Die Bewegung, welche die Augennerven empfangen, ist nichts anders, als eine unendliche Anzahl von Stößen, die mit großer Schnelligkeit auf einander folgen.

In Absicht der beyden Hauptsinne, des Gesichts und Gehörs, gesteht dieses jedermann ein. In Absicht der übrigen Sinne ist es sehr schwer, die Art und Weise, wie sie von den ihnen zusagenden Materien gerührt werden, recht zu bestimmen. Nach aller Wahrscheinlichkeit aber geschieht es auf eben die Art, wie bey den beyden Hauptsinnen. Wie sollte man auch die Wirkung riechender Materien oder der schmackhaften Säfte anders, als durch eine Folge mehrerer Berührungen erklären können? Ein einziges Theilchen, das nur einmal berührt, kann auch nur eine augenblickliche Empfindung erwecken; soll die Empfindung eine merkliche Dauer haben, so müssen nothwendig wiederholte Eindrücke geschehen. Man kann nicht sagen, daß die Nerven eine zitternde Bewegung empfangen, die sie eine merkliche Zeit behalten; denn die Nerven sind weder gespannte Seiten, noch steife Körper. Wären sie das, so würde die Empfindung auch auf einen einzigen augenblicklichen Eindruck fortdauren, welches aber der Erfahrung zuwider ist. So bald man das Auge schließt, oder das Ohr verstopft, hören die Empfindungen auf; dahingegen sie anhalten würden, wenn die Nerven irgend eine merkliche zitternde Bewegung hätten. *)

*) Diese Hypothese scheint durch eine ziemlich sonderbare Erfahrung bestätigt zu werden. Wenn man ein Stück Bley und ein Stück Silber so zusammenlegt, daß die beyderley Ränder einerley Fläche machen, und man sie dann auf die Zunge bringt, so hat man einen Geschmack, der dem Geschmacke des Eisenvitriols ziemlich nahe kömmt, da doch

Auf diese Anmerkungen gründet sich mein zweyter allgemeiner Grundsatz, nämlich: daß jede ganze sinnliche Empfindung aus einer großen Menge augenblicklicher Empfindungen zusammengesetzt ist, die so schnell aufeinander folgen, daß darüber die Augenblicke der Zeit, die zwischen zwey Schlägen verstreichen, nicht bemerkt werden.

Geht man nun von diesen beyden Grundsätzen aus, so scheint mir die Erklärung der Verschiedenheit in den sinnlichen Empfindungen und die Bestimmung der Eigenschaften, wodurch sie angenehm oder unangenehm, sanft oder schmerzhaft werden, keine Schwierigkeit mehr zu haben. Ich fange damit an, daß ich die Empfindungen in einfache und zusammengesetzte eintheile. Einfach nenne ich diejenigen, die durch wiederholte Eindrücke von gleicher Stärke, als z. B. durch einen eintönigen Schall oder eine einfache Farbe verursacht werden. Zusammengesetzt aber diejenigen, die verschiedne zugleich geschehende Eindrücke hervorbringen, als wenn man z. B. einen vielfachen Schall zu gleicher Zeit hört.

Bey den einfachen Empfindungen ist zweyerley zu unterscheiden; nämlich zuerst die augenblicklichen Eindrücke an sich selbst, und zweytens die Beschaffenheit ihrer Folge.

Da die augenblicklichen Eindrücke nur einfache Stöße sind, so läßt sich darinn nichts als der Grad der Bewegung unterscheiden, wodurch sie mehr oder weniger stark werden.

doch jedes dieser Stücke besonders nicht das Geringste von diesem Geschmacke hat. Es ist nicht wahrscheinlich, daß bey dieser Vereinigung beyder Metalle das eine oder das andre aufgelöst würde, und die aufgelösten Theilchen in die Zunge drängen. Man muß also schliessen, daß ihre Vereinigung in dem einen oder dem andern, oder in allen beyden eine zitternde Bewegung ihrer Theilchen wirkt, und diese Bewegung, die sich nothwendig den Nerven der Zunge mittheilen muß, den erwähnten Geschmack hervorbringt.

werden. Ich will die Empfindung, welche die Seele von einem augenblicklichen Eindrucke hat, ein Moment der Empfindung nennen. Diese Momente können durch nichts als durch ihre Stärke verschieden seyn, und sind also nur einfache, mehr oder weniger merkliche, Empfindungen.

Wir finden also auch nichts in solchen Momenten der Empfindung, das sie angenehm oder unangenehm machen könnte, ausser ihrer Lebhaftigkeit. Nun ist es klar, daß es von den Umständen abhängt und nicht allgemein kann entschieden werden, ob sie bey diesem oder jenem Grade derselben angenehm oder unangenehm sind? Wenn z. B. jemand sich eine Zeitlang in einem Zustande schwacher Empfindungen befunden hat, so kann ihm ein starker Eindruck nicht anders als unangenehm seyn; wie wenn man auf einmal durch ein großes Geräusch erweckt wird. Diese starke Empfindung, die plötzlich auf sehr schwache folgt, ist unangenehm; sie würde es aber nicht gewesen seyn, wenn man gewacht hätte.

Die Momente können so stark seyn, daß sie die Nerven, statt sie zu berühren, erschüttern, und dann theilt sich die Bewegung auch andern Nerven mit, und verbreitet sich durch einen großen Theil des Körpers oder durch das ganze Nervensystem. In diesem Zustande fühlt die Seele eine unendliche Anzahl von Schlägen auf einmal, und sieht sich gleichsam von unzähligen Orten zugleich heftig angegriffen; woraus eine Verwirrung entsteht, die, wenn sie sehr stark wird, auch sehr unangenehm ist. Aus diesem Grunde, dünkt mich, läßt sichs erklären, warum alle zu starken Empfindungen, selbst die sonst angenehmen, verdrüßlich werden; denn man weiß, die heftigen Empfindungen haben alle etwas Unangenehmes.

Dieß führt mich auf eine andre Anmerkung, die mir sehr richtig scheint, weil sie diejenige Verschiedenheit des Geschmacks erklärt, die ihren Grund im Temperamente

hat

hat. Man weiß, daß ein Mensch von starkem Temperamente und großer Lebhaftigkeit gemeiniglich gegen die Vergnügungen der Sinne empfindlicher, als gegen die übrigen ist. Nimmt man nun an, daß der Unterschied der Temperamente in der größern oder geringern Empfindlichkeit der Nerven liegt, so läßt sich die Verschiedenheit des Geschmacks sehr natürlich aus den festgesetzten Grundsätzen erklären. Ein Mensch von starkem Temperamente empfindet alles weit lebhafter, als ein anderer; die Stärke der sinnlichen Empfindungen ist ihm durch die Gewohnheit natürlich geworden. Diese Lebhaftigkeit muß auf die Seele natürlicher Weise Einfluß haben, die also immer den lebhaftesten Vergnügungen, das heißt, den sinnlichen, vorzüglich ergeben seyn, und selbst in den übrigen nicht sinnlichen Vergnügungen mehr Lebhaftigkeit suchen wird, als ein Mensch von kühlerem Temperamente.

Diese einzige Betrachtung über die augenblicklichen Eindrücke giebt uns wieder Grundsätze an, die Sinne in Absicht der Lebhaftigkeit der Empfindungen, die sie erregen, unter einander zu vergleichen. Die Erfahrung lehrt uns, daß die Lebhaftigkeit derselben in der Proportion zunimmt, als die Nerven gröber sind. Das Gesicht bringt die schwächsten und das Gefühl die stärksten Empfindungen hervor; auch die übrigen Sinne erregen Empfindungen, die mit der groben Beschaffenheit ihrer Nerven oder der ihnen zusagenden Materien in Proportion stehen. Was ist doch das Vergnügen, das uns die Farben des Regenbogens machen, gegen dasjenige gerechnet, das uns die Harmonie erweckt? Und wie schwach ist doch das Vergnügen über das schönste Concert, in Vergleichung mit demjenigen, das ein weit gröberer Sinn verursacht? Die Vergnügungen der feinern Sinne gleichen hierinn einem sanften Zephyr, und die Vergnügungen des Gefühls einem ungestümen Winde, dem sich nur mühsam widerstehen läßt. Eben so

ist

ist es auch mit der Lebhaftigkeit der unangenehmen Empfindungen. Weder das Auge noch das Ohr, noch die Geruchsnerven können jemals von einem Gegenstande so verwundet werden, daß dadurch in der Seele eigentlicher Schmerz entstünde; sie können sehr unangenehme Empfindungen oder einen starken Abscheu erwecken, aber Schmerzen kann allein der Sinn des Gefühls verursachen. Die Ursache davon ist handgreiflich. Die feinsten Sinne sind die, deren Berührung durch solche feine Materien geschieht, die schwache Eindrücke auf die Nerven machen können; und diese Eindrücke können mithin nur sehr sanfte Empfindungen hervorbringen. Wenn also die Gesichtsnerven völlig auf ähnliche Weise gerührt würden, als wie ein anderer Gegenstand auf einen andern Sinn wirkt; so würde das Vergnügen oder Mißvergnügen, das man von diesen beyden Eindrücken empfände, der Stärke der in den Nerven hervorgebrachten Bewegung proportionirt seyn. Wären wir nur im Stande die Massen der Materien jedes Sinns, und die Geschwindigkeit ihres Stoßes anzugeben, so könnten wir auch die Proportionen von der Lebhaftigkeit der Empfindung, welche die Sinne erwecken, geometrisch bestimmen. Man setze z. B. die specifischen Massen des Lichts und des Schalls verhielten sich wie m zu M, und ihre Geschwindigkeit, wie V zu v; so würde sich die Lebhaftigkeit des Gesichts zur Lebhaftigkeit des Gehörs, wie $V^2m : v^2M$ verhalten. *)

Wenn

*) Es wäre hier der Ort, wenn es nur die Zeit wäre, die Meynung einiger Philosophen von der Geschwindigkeit des Lichts zu widerlegen. Sie geben die Geschwindigkeit der Fortpflanzung des Lichts als die absolute Geschwindigkeit jedes Theilchens an, und machen dadurch diese Geschwindigkeit beynahe unendlich; so daß der Ausdruck V^2m viel größer seyn würde, als der andre v^2M. Daraus könnten sie dann gegen meine Theorie einen Einwurf machen. Aber mit ein wenig Aufmerksamkeit, deucht mich, muß man einsehen,

Wenn man dieses wohl gefaßt hat, so wird man auch einsehen, daß ohneracht et der vollkommnen Analogie zwischen Tönen und Farben, die Idee von einer Musik fürs Auge sehr unbedeutend ist; weil doch immer die Wirkung einer solchen Musik ohne alle Vergleichung schwächer seyn würde, als die Wirkung der wahren Musik. Könnte man aber diese Idee auf die andern Sinne, den Geruch und den Geschmack anwenden, und für diese eine Musik erfinden; so bin ich überzeugt, daß die Wirkung derselben ausserordentlich seyn würde. Nichts würde dann leichter seyn, als die Menschen alle Augenblick in die lebhaftesten Empfindungen zu versetzen; aber freylich schickte sich eine Aufgabe von dieser Art eher für einen Sybariten, als für einen Philosophen. Vielleicht genießen wir jetzt, ohne diese weithergeholten Erfindungen, gerade so viel Vergnügungen von den Sinnen, als nöthig ist, uns in Thätigkeit zu setzen, und vielleicht würden wir die Vergnügungen einer höhern Art völlig aus den Augen verlieren, wenn wir jener Zahl oder Lebhaftigkeit noch vermehrten.

Ich gerathe hier noch auf eine andre Bemerkung über die Verschiedenheit der Sinne, die mir ziemlich merkwürdig scheint. Diejenigen, welche die schwächsten Eindrücke auf die Seele machen, sind eben die, die sich dem Geistigen am meisten nähern. Die bloß intellektuellen Ideen rühren weit weniger als die sinnlichen Empfindungen; aber dafür sind sie auch deutlicher, und eben deßwegen ist es auch leichter, sich ihrer mit Hülfe des Gedächtnisses wieder zu erinnern. Das Gedächtniß kann sie

uns

sehen, daß sich von der Geschwindigkeit der Mittheilung der Bewegung kein Schluß auf die absolute Geschwindigkeit der Theilchen machen lasse. Ich will zugeben, daß die Lichttheilchen das Auge mit mehr Geschwindigkeit treffen, als die Lufttheilchen das Ohr; aber nicht, daß es in eben dem Verhältnisse geschehe, als zwischen der Fortpflanzung des Lichts und der Fortpflanzung des Schalles statt findet.

uns tausendmal und immer wieder mit ihrer ursprünglichen Klarheit darstellen. Empfindungen von Farben rühren lebhafter als intellektuelle Ideen; aber die Einbildungskraft erneuert sie nicht so leicht, als die Ideen: und die erneuerten oder zweyten Empfindungen derselben, wenn ich sie so nennen darf, rühren viel weniger, als die ersten und wirklichen Empfindungen. Das Bild vom Regenbogen, das man sich in der Einbildung vormalt, macht in Vergleichung des wirklichen Regenbogens nur einen schwachen Eindruck. Und je tiefer man nun zu den niedrigen Sinnen herabsteigt, desto schwerer findet mans auch, sich durch die Einbildungskraft die vergangnen Empfindungen dieser gröbern Sinne wieder vorzustellen. Eines Tons erinnert man sich leichter, als eines Geruchs, und des Geschmacks einer gewissen Frucht leichter, als einer Empfindung des Gefühls. In der Sommerhitze ist es sehr schwer, sich das Frieren im Winter nur mit einiger Lebhaftigkeit zu gedenken, und der Unterschied zwischen dem Gedanken vom Frieren und dem wirklichen Frieren ist beynahe unendlich groß. Man erkennt hieraus, wie sich die Sinne nach und nach gleichsam erheben, um sich dem Geistigen, so viel als möglich, zu nähern. Es ist auch eine sehr weise Anordnung der Natur, daß sich die sinnlichen Vergnügungen durch die Einbildungskraft weniger, als die intellektuellen durchs Gedächtniß erneuern lassen, und die schwächern leichter als die lebhaftern zur Erinnerung kommen. Denn was könnte uns bewegen, uns zum Genusse intellektueller Vergnügungen geschickt zu machen, wenn es so leicht wäre, uns die sinnlichen Vergnügungen in so reichem Maaße und um einen so geringen Preiß zu verschaffen? Würde sich wohl der Mensch, ohne diese Dürftigkeit an sinnlichen Vergnügungen jemals merklich über die unvernünftigen Thiere erhoben haben? — Aber es ist Zeit, daß ich zu meinem eigentlichen Gegenstande wieder umkehre.

Alle

Alle bisher gemachte Anmerkungen sind aus der Betrachtung der Momente der Empfindungen und der feinern oder gröbern Beschaffenheit der Sinne gezogen. Diese Momente haben mir indessen nichts zur Erklärung der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit dieser Empfindungen geholfen; weil diese Eigenschaften nicht von der Stärke der Empfindung abhängen. Ich soll aber noch diejenige Verschiedenheit der Empfindungen untersuchen, die von der Folge der Momente herrührt; und vielleicht finde ich in dieser die Ursache des Angenehmen oder Unangenehmen. Diese Folge kann entweder einförmig oder mannichfaltig seyn. Einförmig nenne ich diejenige Empfindung, wo die Eindrücke, welche die Nerven empfangen, beydes in gleichen Intervallen und mit gleicher Stärke auf einander folgen, (wie z. B. bey den gleichzeitigen Schwingungen einer Saite). Mannichfaltig nenne ich diejenigen, wo die Eindrücke in ungleichen Zwischenzeiten auf einander folgen, oder wo zwar die Folge in Absicht der Zwischenzeiten gleichförmig, aber in Absicht der Stärke der Momente mannichfaltig ist.

Die einfachen und einförmigen Empfindungen können nur in der Geschwindigkeit der Folge verschieden seyn, die dann eine Verschiedenheit in den Empfindungen selbst verursacht. Wir wissen z. B. daß ein Ton höher und niedriger ist, nach dem die Schwingungen des tönenden Körpers mit mehr oder weniger Geschwindigkeit auf einander folgen. Ein Ton ist um eine ganze Oktave höher, als der andre, wenn in gleicher Zeit die Zahl der Schwingungen der einen Saite doppelt so groß ist, als die Zahl der Schwingungen der andern Saite; und aller Wahrscheinlichkeit nach hat Herr Euler Recht, auch die größere oder mindere Lebhaftigkeit der Farben aus der schnellern oder langsamern Folge der Schwingungen des Lichts herzuleiten.

Diese einförmigen Empfindungen müssen der Seele nothwendig angenehm seyn, eben deßwegen, weil sie regelmäßig sind. Zwar empfindet die Seele diese regelmäßige

mäßige Folge nur verworren, aber doch empfindet sie sie nothwendiger Weise nach unserm ersten Grundsatze; und zwey verschiedne Folgen können unmöglich einerley Empfindung hervorbringen. Da eine einförmige Folge Schönheit hat, wie es aus den im vorigen Abschnitt erwiesenen Grundsätzen klar ist, so muß die Seele diese Schönheit, wiewohl verworren empfinden, und mithin kann daraus keine andre, als eine angenehme Empfindung entstehen. Diese Annehmlichkeit kann nun zwar nicht groß seyn, weil die Mannichfaltigkeit fehlt, die die Seele der Schönheit ausmacht. Mir deucht, die Annehmlichkeit einer einfachen und einförmigen Empfindung muß derjenigen gleich seyn, die die Seele bey Vorstellung einer geraden Linie verspürt, nur daß jene, nach dem was oben bemerkt worden, lebhafter seyn muß. Die Töne der Saiten und die einfachen Farben erregen diese Empfindungen, und man wird sie immer angenehm finden, obgleich freylich ihre Annehmlichkeit in Vergleichung mit der, die ein ganzes verbundenes System von Tönen und Farben erweckt, immer nur schwach ist. Aus gleicher Ursache muß die Lebhaftigkeit desjenigen Vergnügens, das eine einfache und einförmige Empfindung des Gefühls erweckt, diejenige, die aus einem Schalle entsteht, (wenn sonst alle Umstände gleich sind) in eben dem Verhältnisse übertreffen, in welchem der Sinn des Gefühls gröber, als der Sinn des Gehörs ist.

Außer der Einförmigkeit können wir in diesen Empfindungen noch die Geschwindigkeit der Folge unterscheiden, die auch zur Vermehrung oder Verminderung ihrer Annehmlichkeit etwas beyzutragen scheint. Die Seele, deucht mir, muß eine schnellere Folge einer weniger schnellen vorziehen; denn ihre natürliche Thätigkeit findet mehr ihre Rechnung dabey, weil sie in ein lebhafteres Spiel gesetzt wird, woraus, wie ich im ersten Abschnitte bewiesen habe, alle Annehmlichkeit entsteht. Ich denke also, wir müssen einen hohen Ton einem tiefen,

eine

eine helle Farbe einer sanftern vorziehen. Gleichwohl muß diese Geschwindigkeit ihre Grenzen haben, über welche hinaus sie nicht mehr angenehm seyn würde. So wie ein Redner, der zu langsam spricht, uns Langeweile macht, und ein anderer, der zu geschwind spricht, uns ermüdet, und also beyde uns in gleichem Grade verdrüßlich werden; eben so, deucht mir, kann eine Folge augenblicklicher Empfindungen zu langsam und zu schnell seyn, als daß sie uns angenehm seyn sollte. Zu Folge dieser Anmerkung, würde es z. B. in der Musik einen gewissen Umfang von Tönen geben, der unserm Temperamente angemessen wäre, so daß höhere oder tiefere Töne uns allezeit unangenehm seyn würden.

Ich gehe zu den mannichfaltigen oder abgeänderten Empfindungen über. Es ist klar, daß sie nach Beschaffenheit der Mannichfaltigkeit angenehm oder unangenehm seyn können. Der zweyte oben festgesetzte Grundsatz giebt uns ein Recht zu schließen, daß die Seele nicht nur die Verschiedenheit einer einförmigen und mannichfaltigen Empfindung, sondern überdieß auch alle Verschiedenheiten zwischen mehrern verschiedentlich abgeänderten Empfindungen nothwendig inne werden müsse; und gleichgültig kann sie gegen dieselben nicht seyn. Eine wohlgeordnete Folge, die viel Schönheit hat, kann niemals eben die Wirkung auf die Seele haben, als eine unregelmäßige Folge.

Ich habe gesagt, daß die Annehmlichkeit einer einfachen und einförmigen Folge derjenigen ähnlich seyn müsse, die der Geist über die Schönheit einer geraden Linie empfindet. Aus eben dem Grunde läßt sich sagen, daß eine einfache regelmäßig abgeänderte Empfindung ein demjenigen ähnliches Vergnügen erwecken müsse, das die Betrachtung einer krummen Linie gewährt, deren Entstehungsart man kennt. Diese Folgen sind den Gleichungen ähnlich, die die Natur der krummen Linien oder die Progressionen der Zahlen ausdrücken; Gleichungen, die

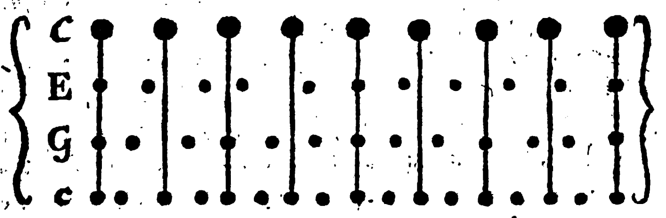
bis ins Unendliche abändern, und unendlich vielerley Grade der Schönheit haben, welche immer im zusammengesetzten Verhältnisse der Einheit und der Mannichfaltigkeit ist. Die Empfindungen sind also von den Ideen, welche uns die Gleichungen vorstellen, durch nichts als durch die größere Lebhaftigkeit und durch den Umstand unterschieden, daß man die Schönheit der Empfindungen nur verworren erkennt, da man hingegen die Schönheit algebraischer Gleichungen deutlich einsieht. Daraus folgt, daß eine schöne Folge die angenehme, und eine unregelmäßige die unangenehme Empfindung erwecken muß; mit einem Worte, daß die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindungen sich in allem nach eben den Regeln richten muß, als die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der bloß intellektuellen Vorstellungen.

So müssen auch eben die Regeln, die ich für die einfachen Empfindungen festgesetzt habe, für die zusammengesetzten gelten. Eine zusammengesetzte Empfindung besteht aus mehrern und verschiedenen einfachen Empfindungen. Die Nerven eines Sinnes können zu einerley Zeit von mehreren verschiednen Folgen von Schlägen getroffen werden. Man kann die Töne vieler verschiedner Saiten auf einmal hören; die Salze, die den Geschmack geben, können aus verschiedenen Arten zusammengesetzt seyn, deren jede anders wirkt: und eben so auch bey den übrigen Sinnen. Aus den im vorigen und im gegenwärtigen Abschnitte ausgemachten Grundsätzen folgt, daß die zusammengesetzten Empfindungen angenehm sind, wenn die verschiedenen Folgen augenblicklicher Eindrücke, woraus die ganze Empfindung besteht, ein regelmäßiges Ganze ausmachen; und daß sie unangenehm sind, wenn sie das Gegentheil thun.

Wir hätten also die Vergnügungen der Sinne auf eben die Grundsätze zurückgebracht, aus welchen sich die Vergnügungen der Einbildungskraft und des Verstandes herleiten lassen. Unmöglich kann man aber diese

Theorie durch Erfahrungen der Sinne selbst bestätigen, weil uns diese Erfahrungen nichts von der Art und Weise sagen, wie die Sinne durch die Gegenstände gerührt werden, sondern dieses nur errathen werden muß. Gleichwohl findet sich ein besonderer Fall, nämlich die angenehme Empfindung, die die musikalische Harmonie in der Seele erweckt, und die ich hier, zur Bestätigung meiner Theorie, will zu entwickeln suchen.

Man weiß, daß die vier Töne in der Musik, die den Akkord oder die vollkommene Harmonie ausmachen, der Seele eine sehr angenehme Empfindung erwecken, und daß fast alle Regeln der Musik aus diesem Akkorde hergeleitet werden. Diese vollkommene Harmonie besteht in der gleichzeitigen Schwingung von vier Saiten, die man den Einklang, die große Terz, die Quinte und die Oktave nennt. Da die Töne nichts als wiederholte Schläge sind, die in gleichen Zwischenzeiten auf einander folgen; so kann man den Ton einer Saite, wie es Euler in seinem vortrefflichen Werke über die Theorie der Musik gethan hat, durch Punkte bezeichnen, die in geraden Linien und in gleichen Entfernungen neben einander stehen. Und weil man durch genaue Berechnungen das Verhältniß der Geschwindigkeiten in der Folge der Schläge mehrerer gegebenen Saiten bestimmen kann; so kann man auf einmal die ganze Harmonie, das heißt, die Einheit und die Folge der Schläge vorstellen, und mithin die Schönheit der Harmonie dem Geiste verständlich machen. Ich habe dieses in folgender Figur bewerkstelligt.



Setzt

Setzt man die Namen der Saiten an statt der Punkte, so ist die Folge der Schläge des Akkordes diese:

C																C	
E								C								E	
G				C				G				C				G	
c	c	G	E	c	G	c	E	c	E	c	G	c	E	G	c	c	u. s. w.

Die in der ersten Reyhe in gleicher Entfernung von einander abstehenden Punkte bedeuten die Schläge des Einklangs; die in der zwoten Reyhe die Schläge der großen Terz; die in der dritten und vierten die Schläge der Quinte und Oktave, und alle sind nach den wirklichen Verhältnissen ihrer Folgen gestellt.

Man sieht bey dem ersten Anblicke, daß diese Schläge eine sehr regelmäßige aber zugleich auch ziemlich mannichfaltige Progression machen, die mithin intellektuelle Schönheit hat. Anfangs hört man vier Schläge zugleich, die aber von verschiedener Stärke sind, und die ich durch 1^1, 1^2, 1^3, 1^4 bezeichnen will. Nach diesem ersten zusammengesetzten Schlage folgen nach einander drey einzelne Schläge, dann zwey zugleich, dann wieder drey einzelne, aber in einer andern Ordnung als die erstern, dann drey zugleich, dann drey einzelne in einer wieder verschiedenen Ordnung, dann die zween Schläge zusammen, und dann wieder drey einzelne; worauf eben die Ordnung von vornen anfängt. Das Zusammentreffen von zwey, drey oder vier Schlägen bleibt immer ohne Veränderung einerley; hingegen die einzelne Schläge verändern ihre Ordnung viermal in folgenden Verbindungen:

die Oktave,	die Quinte,	die große Terz	$1^4.1^3.1^2.$
die 5te	die 8ve,	die große Terz	$1^3.1^4.1^2.$
die Terz,	die 8ve,	die 5te	$1^2.1^4.1^3.$
die Terz,	die 5te,	die 8ve	$1^2.1^3.1^4.$

Und die ganze Progression, wenn man eben die Zeichen behält und die gleichzeitigen Schläge über einander setzt, wird so vorgestellt:

1^1 $\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad$ 1^1

1^2 $\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad$ 1^2 $\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad$ 1^2

1^3 $\qquad\qquad\quad$ 1^1 $\qquad\qquad\quad$ 1^3 $\qquad\qquad\quad$ 1^1 $\qquad\qquad\quad$ 1^3

1^4 1^4 1^3 1^2 1^4 1^3 1^4 1^2 1^4 1^2 1^4 1^3 1^4 1^2 1^3 1^4 1^4

Man sieht hieraus, daß das, was der Seele in der undeutlichen Vorstellung durch die Sinne gefällt, ihr auch dann noch gefällt, wenn man es dem Geiste deutlich darstellen kann; denn so einfach auch diese Folge ist, so ist sie doch schön, und erweckt dem Geiste eine angenehme Empfindung. Dieß dient zum Beyspiele, die bisher ausgeführte Theorie zu bestätigen.

Ich könnte hier stehen bleiben, da ich vielleicht genug gesagt habe, um die Analogie zwischen den Vergnügungen der Sinne und des Geistes zu beweisen. Ich denke gleichwohl, man möchte Mühe haben zu begreifen, wie gewisse Empfindungen von Vergnügen und Schmerz so lebhaft werden können, daß sie zuweilen den Menschen ganz ausser sich selbst setzen. Diese Schwierigkeiten zu heben, mögen folgende Anmerkungen dienen.

Es ist schon oben gezeigt worden, warum die Empfindungen stärker und lebhafter als die intellektuellen Ideen sind; aber ich finde, ausser jener allgemeinen, noch zwey besondere Ursachen. Die erste ist, weil die Empfindungen, selbst die einfachen, allezeit von mehrern Orten zugleich in die Seele dringen. Um mich deutlicher zu erklären, so wird immer eine große Anzahl von Nerven zugleich gerührt; und nach Verhältniß der Menge der Nerven, muß auch die Stärke der Empfindung zunehmen. Gesetzt, eine einfache Empfindung, z. B. ein Ton, berührte im Ohr nur einen einzigen Nerven. Ich habe angemerkt, daß die Annehmlichkeit, welche die Seele davon empfindet, derjenigen ähnlich ist, die sie bey Betrachtung einer geraden Linie verspürt. Eine Empfindung aber ist lebhafter, als eine bloße Idee. Gesetzt nun, die Grade des Vergnügens verhielten sich in diesen beyden Fällen wie 1 : m; (die Einheit soll die Lebhaftigkeit des

Ver-

Vergnügens ausdrücken, das eine gerade Linie erweckt, und m die Lebhaftigkeit der Empfindung eines Tons, der nur einen einzigen Nerven getroffen hat) so wird uns jedermann zugestehen, daß m schon viel größer, als 1 ist. Nun wollen wir, statt Eines Nerven, der diese Empfindung in die Seele bringt, eine Menge derselben n setzen, weil es ausgemacht ist, daß deren immer eine große Menge zugleich gerührt wird. Das Verhältniß der Lebhaftigkeit zwischen Idee und Empfindung wird also seyn, wie 1 : mn. Es läßt sich aber leicht einsehen, daß die Größe mn immer eine sehr große Zahl seyn muß. Daraus folgt, daß von zwey gleich schönen Gegenständen, deren einer bloß intellektuell, der andre sinnlich ist, dieser immer ein weit größeres Vergnügen erwecken wird, als jener. Giebt es nun bloß intellektuelle Gegenstände, die schon der Seele ein sehr empfindliches Vergnügen erwecken, wie es denn deren gewiß giebt, so kann man sich leicht die Wirkung vorstellen, die ein gleich schöner sinnlicher Gegenstand haben muß. Auch kann man den Unterschied, den die Anzahl der gerührten Nerven in der Größe des Vergnügens hervorbringt, sogar empfinden. Wenn man in schwülen Sommertagen, wo der ganze Körper erhitzt ist, eine frische Luft auf die Hand bläst, so ist schon das ein sehr angenehmes Gefühl; aber wie nichts ist es gegen die süße Wohllust, die uns die Abkühlung des ganzen Körpers verursacht!

Die zweyte besondere Ursache, die die innere Stärke der Empfindungen vermehrt, ist die Verbindung der Nerven, wovon ich schon oben ein Wort gesagt habe. Wenn ein Gegenstand die Nerven so stark bewegt, daß er sie erschüttert, so theilen sie ihre Bewegung andern, und diese wiederum andern mit, so daß oft die Bewegung sich auf das ganze Nervensystem fortpflanzt. Dieß zeigt sich deutlich bey starken Gerüchen, die den ganzen Körper in Convulsionen setzen, bey der Musik, womit

man diejenigen heilt, die von der Tarantel gestochen sind, und in noch vielen andern Exempeln. *)

Man siehet wohl, daß in solchen Fällen die Empfindung ausnehmend groß seyn muß. Die Seele sieht sich von unzählig viel Seiten zugleich angegriffen; sie weiß nicht, wo sie ihre Aufmerksamkeit am ersten hinwenden soll. Ist nun die Empfindung an sich selbst angenehm, und überschreitet sie in diesen Umständen einen gewissen Grad der Stärke nicht; so setzt sie die Seele in ihren allerangenehmsten Zustand, den man vielleicht in keiner Sprache so gut, als im Deutschen ausdrückt, wo man ihn holde Wehmuth nennt. Sind aber die Bewegungen der Nerven zu heftig, so sieht man von selbst, daß dieser Zustaud in Ohnmacht und in gänzliche Unempfindlichkeit ausarten muß; die Empfindung mag übrigens an sich selbst angenehm, oder schmerzhaft seyn. **) Denn da in diesem Falle die Seele von einer unendlichen Men-

*) Ich habe mir sagen lassen, daß man vermittelst einer gewissen Musik, wenn man sie dicht über dem Wasser spielt, gewisse Arten Fische dergestalt fesseln kann, daß sie sich ohne alle Schwierigkeit fangen lassen. Hat die Sache ihre Richtigkeit, so läßt sie sich aus obigen Grundsätzen sehr leicht erklären. Die sonderbare Wirkung eines Seefisches, den man den Krampfisch nennt, und der an dem Arme oder Fuße, womit man ihn berührt, ein gänzliches Erstarren verursacht, gehört auch noch zu den Naturerscheinungen, die sich aus dem Zusammenhange der Nerven begreifen lassen.

**) Es giebt zwey Ursachen der Ohnmacht: eine körperliche und eine intellektuelle. Ausschweifende Freude und Betrübniß verursachen sie eben so wohl, als ein heftiger körperlicher Schmerz, oder ein starker Geruch. Beyde Fälle scheinen mir darinn eins zu seyn, daß sie die Seele auf einmal durch eine unendliche Menge von Ideen und Empfindungen unterdrücken, unter denen sie sich verliert, weil sie nicht weiß, wo sie still stehen soll. Man begreift, (wenigstens ich begreife es,) wie man in solchen Umständen auf einige Augenblicke alle Besinnlichkeit verlieren kann.

Menge Empfindungen zugleich und heftig angegriffen wird, so ist es ihr unmöglich, das Geringste darinn zu unterscheiden; sie geräth also in Verwirrung und in einen Zustand dunkler Vorstellungen.

Dieß sind, wo ich nicht irre, hinlänglich klare und gewisse Entscheidungen für den, der alles obengesagte wohl erwägen will. Ich schließe also mit einigen Betrachtungen, die näher, als die vorhergehenden Spekulationen, mit der Ausübung zusammenhängen. Denn ich glaube mich von den Hauptzwecke dieser Untersuchungen eben nicht zu entfernen, wenn ich, so zu reden, die Spekulation in die Ausübung hinüberzutragen suche. Ich will die sinnlichen mit den intellektuellen Vergnügungen zusammenhalten und untersuchen, worinn die erstern den letztern vorzuziehen sind, und worinn sie ihnen nachstehen. Man darf sich nicht fürchten, sagt ein berühmter Philosoph *), die Vergnügungen der Sinne mit den intellektuellesten Vergnügungen zu vergleichen; denn man irrte sich sehr, wenn man glaubte, daß eine Art des Vergnügens von edlerer Natur, als die andere wäre. In der That kömmt es hier nicht auf rednerische Schmähungen gegen die sinnlichen, noch auf Spöttereyen über die intellektuellen Vergnügungen an, sondern allein auf richtige Urtheile, die in der Natur der Dinge gegründet sind. Und diese werden wir hoffentlich fällen, wenn wir uns bloß an dasjenige halten, was aus den zugestandenen Grundsätzen klar ist.

Man müßte, deucht mir, sehr blind seyn, wenn man nicht gleich auf den ersten Anblik erkennen wollte, daß beyde Arten dem Menschen sehr weislich sind zugetheilt worden, damit er ihrer mit Klugheit und mit derjenigen Mäßigung genieße, wodurch sie allein des vernünftigen

 Men-

*) S. des Herrn v. Maupertuis Versuch einer philosophischen Moral.

Menschen würdig werden. Wir würden gleichsehr zu beklagen seyn, wenn uns die eine oder die andre Art mangelte, ja wir würden dadurch sogar für die Welt völlig unnütz werden.

Die sinnlichen Vergnügungen haben ihre Vorzüge vor den intellektuellen, und diese wiederum die ihrigen vor den sinnlichen. Wir wollen beyde vergleichen, und beyder Werth mit eben der Freymüthigkeit gegen einander abzuwägen suchen, als Plutarch die Tugenden und Laster der alten Helden gegen einander abgewogen hat.

Der erste Vorzug der sinnlichen Vergnügungen besteht darinn, daß sie eine stärkre Empfindung erwecken. Denn wir haben gesehen, daß die sinnlichen Vergnügungen, so zu reden, die Körper, und die intellektuellen nur die Schatten von diesen Körpern sind. Da nun das Vergnügen, wie ich es anderswo bemerkt habe, das Interesse der menschlichen Natur ist, so erhellet, daß (wenn nur sonst alles gleich ist,) die größten Vergnügungen auch die begehrungswürdigsten seyn müssen.

Allein eben dieß, was den sinnlichen Vergnügungen ihren ersten Vorzug giebt, kann auch machen, daß sie den intellektuellen nachstehen müssen; und das auf zweyerley Art. Zuerst findet sich die größere Stärke der Empfindung eben sowohl bey dem Verdrusse, oder bey den schmerzhaften Eindrücken, als bey den Vergnügungen. Das Mißvergnügen also von intellektuellen Gegenständen ist ebenermaßen nur der Schatten von den sinnlichen Schmerzen; und wie der obenangeführte Philosoph sehr wohl bemerkt hat, der Schmerz dringt durch tausend Thüren in die Seele, dahingegen der Durchgänge für das Vergnügen, im Körper nur wenige sind. Das also ist der erste Vorzug intellektueller Gegenstände vor den sinnlichen; denn wie häßlich sie immer seyn mögen, eigentlichen Schmerz erregen sie niemals.

Zweytens verlieren die sinnlichen Vergnügungen von ihrem ersten Vorzuge auch dadurch, daß sie starke und

gefähr-

gefährliche Leidenschaften erwecken, die zuweilen sogar in Wuth ausarten: welches bey der Lebhaftigkeit dieser Vergnügungen nicht anders seyn kann. Diese Leidenschaften stürzen dann oft die armen Sterblichen in ein unvermeidliches Elend, und berauben sie aller der Vorzüge, die sonst natürlicher Weise der Mensch vor den Thieren hat. Beyspiele davon sind nur allzubekannt und entehren die menschliche Natur zu sehr, als daß ich sie anführen möchte. Hingegen die sanftern, und wenn ich sie so nennen darf, die unschuldigern Vergnügungen des Verstandes, ertheilen der Seele eher Stille und Ruhe, als daß sie Leidenschaften in ihr erwecken sollten, die sie zu schändlichen Ausschweifungen erniedrigten. Sie erheben sie gleichsam über den Staub, an welchen sie die Sinne fesseln, und versetzen den Menschen gewissermassen aus der Classe der Thiere in die Ordnung höherer Geister. Dieß ist der zweyte Vorzug der intellektuellen Vergnügungen vor den sinnlichen.

Der sinnlichen zweyter Vorzug ist, daß die Seele sie ohne deutliche Erkenntniß der Ursachen, durch die sie gewirkt werden, genießen kann. Sie erfordern weder Studium, noch Einsichten, noch Fleiß; aber zum Genuß intellektueller Vergnügungen sind diese Bedingungen, wie wir im zweyten Abschnitte gesehen haben, durchaus erforderlich. Hierinn also sind die sinnlichen Vergnügungen viel leichter, und so zu sagen, um einen wohlfeilern Preiß zu haben. Sie sind dem thierischen Theile unserer Natur verliehen, und vertreten die Stelle des Räsonnements, wo sich dieses nicht anbringen läßt. Aber eben dieser Vorzug macht sie von einer andern Seite wieder geringer; denn, wie schon oben bemerkt worden, wir können sie eben deswegen, weil es uns an deutlicher Erkenntniß derselben fehlt, nicht so leicht durch die Einbildungskraft wieder erwecken.

Dieß giebt nun den intellektuellen Vergnügungen vor den sinnlichen ihren dritten Vorzug; denn diese kann

man;

man, so oft man will, wieder erneuern, ohne daß ihre Wirkung dadurch geschwächt würde. Eine schöne Rede, die uns beym Anhören entzückte, giebt uns das nämliche Vergnügen von neuem, so oft sie unser Gedächtniß uns wiederholt; hingegen wenn die Einbildungskraft sich einer köstlichen Mahlzeit wieder erinnert, so ist das nur der Schatten eines genoßenen Vergnügens, und wird vielleicht gar von Mißvergnügen begleitet. Die intellektuellen Gegenstände sind Güter, die wir in unserm völligen Besitze haben, die in dem Grunde der Seele Wurzel schlagen und ihr niemals können entrissen werden; dahingegen die sinnlichen ausser uns befindlich und uns gewissermaßen fremd und von unsicherm Besitze sind. Wir können sie nicht haben, so oft wir sie haben wollen; sondern wenn wir sie erlangen sollen, müssen erst viele Umstände zusammentreffen, und dann haben wir sie auch nicht länger, als so lange wir ihrer genießen.

Die beyden angegebenen Vorzüge der sinnlichen Vergnügungen sind die einzigen, die ich von ihnen wüßte. Aber die intellektuellen haben, ausser den erwähnten Vorzügen, noch ein andres sehr wichtiges Vorrecht. Man kann sie nämlich nicht genießen, ohne zugleich seine intellektuelle Fähigkeit vollkommner zu machen. Sie sind also eben so viel Mittel, unsre Natur der Vollkommenheit zu nähern, in welcher das höchste Gut besteht. Die Vergnügungen der Sinne hingegen zielen bloß auf unsre Erhaltung ab, und werden sie nur um ein Weniges über die gehörigen Grenzen getrieben, so befördern sie sogar unsre Zerstörung. So wie demnach Alexander sagte, daß er gegen seinen Lehrer Aristoteles mehr Verbindlichkeit, als gegen seinen Vater Philippus hätte, weil er diesem nur sein Daseyn, jenem aber die Glükseligkeit seines Daseyns verdankte: so können auch wir mit noch grösserm Rechte sagen, daß wir dem intellektuellen Vergnügen weit mehr als dem sinnlichen schuldig sind, weil von jenem die Vollkommenheit unsers Daseyns herrührt,

rührt, die dem Daseyn selbst und der Erhaltung desselben durch die sinnlichen Vergnügungen ihren ganzen Werth giebt.

Ich schließe also aus dem allen, daß die intellektuellen Vergnügungen den sinnlichen vorstehen müssen. Da gleichwohl beyde aus einerley Quelle entspringen, so kann man wohl sagen, daß sie beyde gleich edel sind, und die intellektuellen den Vorzug nur insoferne behaupten, als sie uns größre Vortheile gewähren.

So weit habe ich mit meinen Untersuchungen über die Vergnügungen der Sinne, ihren Ursprung und ihre Natur kommen können. Jetzt ist mir noch übrig, von den moralischen Vergnügungen zu reden.

Untersuchung

über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

Vierter Abschnitt.

Von den moralischen Vergnügungen.

Dieser letzte Abschnitt meiner Untersuchungen ist zugleich auch der wichtigste. Ich unternehme es, den Ursprung desjenigen Vergnügens zu erklären, das ich moralisch nenne, weil es aus sogenannten moralischen Empfindungen und Handlungen seinen Ursprung nimmt, und die Folge und der Lohn guter Handlungen und tugendhafter Gesinnungen ist. Von allen Vergnügungen verdient diese Art am meisten ergründet zu werden, weil sie die Tugend hervorbringt und unterhält. Denn niemand würde tugendhaft seyn, wenn in der Tugend nicht Vergnügen läge. Also den Ursprung des mora-

moralischen Vergnügens angeben, heißt eben so viel, als den Grund der Tugend selbst bestimmen.

Ich will also hier untersuchen, auf welche Weise dieses Vergnügen in der Seele erzeugt wird. Daß die Tugend es erwecke, das will ich hier nicht beweisen, sondern das nehme ich als ausgemacht an; nur die Ursachen davon bemühe ich mich, in der Natur der Seele auf zu finden. Um aber diese Aufgabe lösen zu können, müssen wir zweyerley betrachten; zuerst die Natur des Gegenstandes, der dieses Vergnügen wirkt, und dann die Beziehung desselben auf die Natur der menschlichen Seele.

Die Gegenstände, die moralische Vergnügungen hervorbringen, haben das alle mit einander gemein, daß sie auf die Glükseligkeit irgend eines verständigen Wesens abzielen. Jede Tugend, jede gute Handlung, jedes gute Empfindniß hat diese Eigenschaft. Die Freygebigkeit, die Zärtlichkeit, die Freundschaft, die Großmuth, alle übrigen gesellschaftlichen Tugenden zielen augenscheinlich auf die Glükseligkeit dessen ab, auf den sie gerichtet sind. Die Glükseligkeit aber ist, nach dem allgemeinen Begriffe ein solcher Zustand, der natürlicher Weise weit mehr Annehmlichkeit und Vergnügen, als Mißvergnügen, erzeugt. Folglich muß der moralische Gegenstand, da er auf die Glükseligkeit abzielt, die Eigenschaft haben, daß er den Menschen zum Vergnügen geschickter macht.

Die Natur und der Ursprung des Vergnügens, so wie ich sie im ersten Abschnitte erklärt habe, setzen mich in den Stand, die Natur des moralischen Gegenstandes deutlicher zu erklären. Auch er muß dahin abzielen, die natürliche Thätigkeit der Seele, die die wahre Quelle aller angenehmen Empfindung ist, vollkommner zu machen und zu erleichtern. Nun giebt es zwey Mittel, die natürliche Wirksamkeit der Seele vollkommner zu machen und zu erleichtern; also auch zwey Mittel zur Beför-

förderung der Glükseligkeit. Das erste ist, der Seele die nöthigen Ideen zu verschaffen, an denen sie ihre Wirksamkeit üben könne; das zweyte, die Hindernisse wegzuräumen, die ihre Wirkung einschränken und aufhalten. Diese Begriffe sind, ich gestehe es, nicht sehr blendend, und versprechen bey dem ersten Anblicke eben nicht viel besondres. Aber da ich nur für Philosophen schreibe, so suche ich auch weiter nichts, als gründliche Ideen vorzutragen, die mir den wahren Ursprung der Sache, die ich hier untersuche, zu enthalten scheinen. Doch will ich mich bemühen, sie den gemeinen Begriffen etwas näher zu bringen.

Ich sage, das erste Mittel, die natürliche Wirksamkeit der Seele vollkommner zu machen, d. h. die Glükseligkeit zu befördern, besteht darinn, daß man der Seele zu ihrer Wirksamkeit die nöthigen Ideen verschafft. Um dieses besser einzusehen, wollen wir uns einen Menschen vorstellen, der von Kenntniß und Unterricht entblößt und in einen Winkel der Erde eingeschlossen ist, wo er wenig Gelegenheit hat, das, was unter dem menschlichen Geschlechte vorgeht, zu sehen. Ein solcher Mensch ist nun natürlicher Weise auf eine sehr geringe Anzahl von Ideen eingeschränkt. Alles, was er hat, sind einige sinnliche Eindrücke und wenige Begriffe, die zum allgemeinen Menschenverstande gehören. Bey einem so eingeschränkten Geiste kann er nun nicht oft eine angenehme Empfindung haben, das ist unmöglich. Die Wirksamkeit der Seele, die allein den Grund alles Vergnügens enthält, kann sich bey ihm nicht entwickeln; denn womit sollte sie sich beschäfftigen? Die Gegenstände, die sich seinem Geiste darbieten, reizen ihn nicht, weil es ihm an der Menge von Ideen fehlt, vermittelst deren ein Gegenstand mit dem andern verbunden und so allein für uns anziehend wird. Er siehet den Himmel und die Natur an, ohne aus diesen Gegenständen die geringste interessante Idee zu schöpfen, und lebt also in einer fast thierischen

Dumm-

Dummheit und Unempfindlichkeit fort. Was müßte man thun, um diesen Menschen glüklicher zu machen? Man müßte ihm die nöthigen Ideen geben, damit sein Geist alle die interessanten Gegenstände, die ihm vor Augen sind, bearbeiten könnte; man müßte ihn in die Welt führen, damit er hier noch andere Gegenstände kennen lernte, als ihm seine Einsamkeit darbietet. Mit einem Worte, alles was man thun könnte, einen solchen Menschen glüklicher zu machen, wäre dieß, daß man seinen Mangel an Ideen ersetzte. Dieß war das erste Mittel, die natürliche Wirksamkeit der Seele vollkommner zu machen.

Das zweyte, habe ich gesagt, bestehet darinn, daß man die Hindernisse wegräumt, die die Thätigkeit der Seele, ohne welche sich doch keine angenehme Empfindung denken läßt, aufhalten und einschränken. Um auch dieses faßlicher vorzustellen, nehme ich einen Menschen an, dem es zwar an Geiste und Kenntnissen nicht fehlt, bey dem, wenn ich so reden darf, die nöthigen Materialien für die Thätigkeit der Seele da sind, den aber tausend Ursachen verhindern können, sich die Schätze seines Geistes zu Nutze zu machen; als z. B. Schwachheiten seines Körpers, oder Dürftigkeit, oder die Unruhe heftiger Leidenschaften. Da ihn die Empfindungen seines Unglücks, oder das Feuer seiner Leidenschaften, alle Augenblicke in seiner Wirksamkeit stören, so hat sein Geist keine Freyheit, innerlich geschäfftig zu seyn, und durch diese Geschäfftigkeit angenehme Empfindungen zu erwerben. Nun gebe man aber seinem Geiste diese Freyheit, indem man die Ursachen dieser Störungen wegnimmt, und der Mensch ist glücklich geworden.

Auf diese Weise also befördert man die Glückseligkeit eines verständigen Wesens, wenn man die natürliche Thätigkeit seiner Seele vollkommner macht. Um zu unsrer eigentlichen Absicht wieder umzukehren, so erkennen wir nun, worinn die Natur des moralischen Gegen-

stan-

standes besteht: nämlich er zielt beständig dahin ab, auf eine oder die andere Art die natürliche Thätigkeit der Seele zu vervollkommnen. Man untersuche nur genau, worauf die Wirkung aller Tugenden, aller schönen moralischen Empfindnisse, aller guten Handlungen hinausläuft; und man wird finden, daß es nichts anders ist, als was ich hier angegeben habe. In der Folge werde ich Gelegenheit haben, dieses mit einigen Beyspielen zu bestätigen.

Nach dieser vorläufigen Erklärung glaube ich im Stande zu seyn, von allem moralischen Vergnügen Grund anzugeben. Es fragt sich also, warum jeder Gegenstand, der auf die Beförderung unsrer eignen oder anderer verständiger Wesen Glückseligkeit abzielt, eine angenehme Empfindung in uns erweckt? Mit den moralischen Gegenständen, die sich auf unsre eigene Glückseligkeit beziehen, will ich den Anfang machen. Diese stellen uns demnach die Idee einer Sache dar, die die natürliche Thätigkeit unsrer Seele zu erleichtern und vollkommner zu machen abzweckt, und die sie mithin auch des Vergnügens fähiger macht. Also sind diese Gegenstände gleichsam die Keime vieler zukünftigen Vergnügungen, die daraus entstehen sollen. Indem sich die Seele einen solchen Gegenstand vorstellt, so befaßt sie zugleich in dieser Vorstellung die Menge der Vergnügungen, die er ihr auf die Zukunft verspricht, sie erwägt sie, begehrt sie als ihrem wesentlichen Geschmacke gemäß, heftet sich daran und fährt mit ihrer ganzen Wirksamkeit darauf zu. Das aber ist, nach dem, was ich im ersten Abschnitte bewiesen habe, gerade der Fall, wo die angenehme Empfindung entstehen muß. Dieses Vergnügen wird demnach gerade eben so, wie das intellektuelle, hervorgebracht, und entsprießt mit allen andern, von denen ich gehandelt habe, aus einerley Quelle. Wer das, was bey solchen Gelegenheiten in ihm vorgeht, genau beobachtet und überdenkt, der wird hoffentlich finden,

den, daß diese Erklärung die wahre und einzige von dem Ursprunge des moralischen Vergnügens bey solchen Gegenständen ist, die auf unsre eigene Glückseligkeit Beziehung haben. Um aber diese Erklärung verständlicher und ihre Anwendung auf alle moralische Vergnügungen leichter zu machen, will ich hier zwey oder drey besondere Fälle zergliedern.

Mit den Vergnügungen der Freundschaft, die zu den süßesten moralischen Empfindungen gehören, will ich den Anfang machen. Ich überlasse alle die prächtigen Beschreibungen, die mehr für die Einbildungskraft, als für den Verstand gehören, den Rednern und Dichtern, und halte mich hier bloß an das Wahre und Natürliche. Worinn bestehen also diese Vergnügungen der Freundschaft? Ein Freund verschafft uns einen ungezwungenen, angenehmen Umgang, in welchem wir unserm Geschmacke ohne Rückhalt folgen können. Alle die Gedanken und Anmerkungen, die uns die Klugheit jedem andern zu verheelen befiehlt, entdecken wir ihm; ihm theilen wir die Ursachen unsers Vergnügens und unsers Mißvergnügens mit, er ist der Vertraute unsrer Geheimnisse und unsrer Absichten; ihn ziehen wir bey unsern Geschäfften zu Rathe; er nimmt an allem, was uns betrifft, den lebhaftesten Antheil. Dieß sind die Güter der Freundschaft, die unsern eigenen Vortheil betreffen. Und worauf laufen am Ende alle diese Güter hinaus? Der Umgang mit einem Freunde giebt allen unsern geheimsten und angelegentlichsten Gedanken freyen Lauf, und macht dadurch die Wirksamkeit der Seele und die Entwickelung ihrer Ideen freyer. Jedermann weiß, in welchem Zustande des Zwanges man ist, wenn man einen Gedanken oder Vorsatz hat, der noch nicht reif worden, und von dem man noch nicht zu reden wagt. Die Freundschaft erlaubt das, und der Freund läßt sich in unsre Ideen ein; er setzt uns oft in den Stand, daß wir sie weiter entwickeln können. Haben

ben wir ein gewisses Unternehmen vor, so geht die Seele beständig damit um, und wendet alles, was dahin gehört, auf alle Seiten; man möchte es mittheilen, um unpartheyische Urtheile darüber zu hören und die dienlichsten Mittel dazu aufs Reine zu bringen: fehlt uns alsdenn ein Freund, so ist die Seele in einem Zustande des Zwangs, der ihr die Entwickelung aller nöthigen Ideen nicht zuläßt; die Freundschaft aber befreyt sie von diesem Zwange. Unser Vergnügen und Kummer sind der beständige Inhalt unsrer Gedanken, und jedermann weiß, wie sehr verlegen man ist, ja wie man, so zu sagen, in dem Laufe seiner Gedanken gehemmt wird, wenn man sich gegen niemand darüber auslassen kann. Der Freund löst die Bande auf, die uns gefesselt hielten: und das ist es, worauf alle diese Vortheile der Freundschaft hinauslaufen. Sie verschaffen der Seele einen freyern und ungehindertern Lauf ihrer Gedanken.

So oft wir nun an einen Freund denken, so stellen sich alle diese Vortheile, obgleich oft nur ganz undeutlich, unsrer Einbildungskraft dar; sie mahlen uns den Freund als den Urheber einer großen Menge zukünftiger Vergnügungen ab. Die Idee eines Freundes schließt also eine große Anzahl anderer Ideen in sich, die natürlich daraus herfließen: und so oft sich die Seele mit dieser großen Idee beschäfftigt, kann sie sich auch der Entwickelung der übrigen darinn enthaltenen Ideen überlassen. Dieß ist der Ursprung des Vergnügens, das wir über den Gedanken an einen Freund empfinden. Es würde sehr leicht, aber zu weitläuftig seyn, auf ähnliche Art alle übrigen moralischen Vergnügungen auseinander zu setzen. Nur noch ein oder zwey Beyspiele will ich hinzufügen.

Die Glücksgüter, was auch immer die Philosophen davon sagen mögen, gehören mit zu [illegible] moralischen Gütern und ihr Besitz giebt Vergnügen. Worinn bestehen aber die Vortheile dieser Güter? Erstlich sichern

sie uns gegen die Armuth und eine gar zu lästige Abhängigkeit. Armuth und Abhängigkeit verhindern uns tausendfältig, den Lauf unsrer Gedanken und die Entwickelung der uns angelegentlichen Ideen zu verfolgen; dieses Hinderniß der Wirksamkeit unsrer Seele wird durch die Glücksgüter gehoben. Dann setzen auch zweytens die Glücksgüter uns in den Stand, eine Menge Entwürfe auszuführen, die wir uns nicht erwehren können immerfort zu machen, und die auf die Befriedigung unsrer besondern Neigungen und Begierden abzielen. Das kömmt also wieder darauf hinaus, daß diese Güter der Seele eine freye Thätigkeit verschaffen, entweder durch Wegräumung der Hindernisse, oder durch Herbeyschaffung der zur Entwickelung ihrer Ideen und Entwürfe erforderlichen Mittel. Demnach verhält es sich mit den Glücksgütern gerade so, wie mit der Freundschaft, und beyde verursachen die angenehme Empfindung auf einerley Art.

Die Mäßigung ist ein anderes moralisches Gut; und wie erregt denn sie die angenehme Empfindung? Wiederum auf eben die Weise. Sie ist dem Zorne und den heftigen Begierden entgegengesetzt; Leidenschaften, die den Geist gewaltsam zur Entwickelung von sehr schweren oder wohl gar unmöglichen Ideen antreiben, und also eine unangenehme Empfindung hervorbringen. Denn wenn gleich eine Sache nur durch die Beschaffenheit der Umstände unmöglich ist; so ist sie demohnerachtet doch immer unmöglich. Die Mäßigung lehrt den Geist, diesen Schwierigkeiten oder dieser Unmöglichkeit nachzugeben, und läßt ihm die Freyheit, sich zu andern weniger schwierigen Gegenständen zu wenden. Sie macht also die Seele in ihrer Wirksamkeit frey und eben dadurch erweckt sie die angenehme Empfindung.

Diese Beyspiele scheinen mir hinreichend, um begreiflich zu machen, daß alle moralischen Güter, die unmittelbar unsre eigene Glückseligkeit angehen, nichts

weiter

weiter thun, als daß sie die natürliche Thätigkeit unsrer Seele vollkommner machen oder erleichtern. Und es ist also klar, daß sie die angenehme Empfindung durch eben dieselbe wesentliche Kraft der Seele erwecken, die wir auch als die Quelle aller übrigen Arten des Vergnügens befunden haben.

Ich komme jetzt zu denjenigen moralischen Gegenständen, die zwar unmittelbar nur auf die Glückseligkeit anderer Menschen abzwecken, aber gleichwohl auch uns selbst die sanfteste und angenehmste Empfindung geben. Die Gegenstände, von denen wir diese Empfindung bekommen, haben eben die Wirkung auf andre, als die, von denen wir vorhin gesprochen, auf uns selbst haben. Und wenn ich beweisen kann, daß die Glückseligkeit anderer auf uns eine ähnliche Wirkung thun muß, als unsre eigene Glückseligkeit; so ist damit zugleich bewiesen, daß der moralische Gegenstand, der sich auf andrer Glück bezieht, die angenehme Empfindung auf eben die Weise wirkt, als derjenige, der unser eigenes angeht.

Ich bemerke also, daß jedes verständige Wesen durch seine Natur bestimmt ist, an allem Guten und Bösen, das andre betrifft, ohne alle vorhergegangene Ueberlegung, Theil zu nehmen. Die deutliche Idee eines Guts muß nothwendig eine angenehme Empfindung erwecken, auch wenn uns selbst dieses Gut nicht gehört; denn die Ideen haben dieselbige, nur eine schwächere Wirkung, als die Dinge selbst. Ich will mich über diese Sache, die ein jeder innerlich fühlt, die sich aber nur schwer vortragen läßt, deutlicher zu erklären suchen.

Wenn wir auf uns selbst wohl Achtung geben, so beobachten wir, daß die Ideen abwesender Dinge eine ähnliche Wirkung auf uns thun, als die Dinge selbst, die sie vorstellen, thun würden. Wenn man sich einen gefährlichen Seesturm recht lebhaft einbilden kann, so empfindet man etwas dem Schrecken ziemlich Aehnliches; und je deutlicher die Einbildung, desto stärker

auch die Empfindung. Eben das wiederfährt uns mit allen moralischen Ideen. Der Schauspieler darf sich nur alle Umstände der Person, deren Rolle er spielt, recht deutlich vorstellen, so wird er gewiß eben die Leidenschaft mehr oder weniger fühlen, die die vorgestellte Person in diesen Umständen empfinden müßte. Man weiß, daß ein griechischer Schauspieler in dem Zorne, worinn ihn eine erdichtete Rolle gesetzt hatte, seinen Bedienten ums Leben brachte. Eben so setzt uns jede Erzählung großer Unglücksfälle immer mehr oder weniger in Schrecken. Daraus erhellet also, daß die Ideen von den Dingen eine ähnliche Wirkung als die Dinge selbst, auf uns haben. Die Ursache davon ist klar. Die Begebenheiten selbst sind, in Absicht auf uns, von den Ideen, die wir von ihnen haben, nur darinn unterschieden, daß die Eindrücke dieser letztern lebhafter sind. Der Schmerz, z. B. ist nur eine Idee; denn der Geist ist es, der ihn empfindet, und der Geist kann nur Ideen empfinden. Nun ist die Idee des Schmerzes von der Empfindung selbst nur darinn unterschieden, daß sie auffallender und mit unsern übrigen Ideen stärker verbunden ist; welches uns antreibt, unsre Aufmerksamkeit auf sie zu heften.

Weil also die Idee eines Guts oder Uebels eben die Eindrücke auf uns macht, als das Gute oder Uebel selbst, das sich auf unsre Glückseligkeit beziehet, so ist deutlich, das auch das Gute anderer Menschen, vermöge seiner Natur die angenehme, und ihr Uebel die unangenehme Empfindung in uns erregen muß. Woraus die Wahrheit meines Grundsatzes erhellet: daß wir einen natürlichen Hang haben, an dem Gutem und Uebel anderer Theil zu nehmen.

Ich hätte dieses durch Beobachtungen beweisen können, die ich unmittelbar aus der Erfahrung gezogen hätte. Unmöglich kann die Eigenschaft der Seele, die ich hier aus den ersten Gründen hergeleitet habe, einem genauen Beobachter entgehen, weil sie sich täglich bemer-

ken läßt. Ich sehe einen Menschen eine Last schleppen; die für seine Kräfte zu schwer scheint; er kömmt nur langsam und mit vieler Mühe fort, und bey jedem Schritte, den er weiter thut, scheint er unterliegen zu wollen. Ich sehe sein Bestreben und seine Ungewißheit, ob er zu dem vorgesetzten Ziele gelangen werde; ich fange an, ihn aufmerksam zu betrachten, und nehme an seinem Vorhaben Theil; es ist, als ob ich selbst von dieser Last gedrückt würde; ich mache unwillkührlicher Weise seine Gebärden und Bewegungen nach; ich halte den Athem an mich, und strebe und schwitze mit ihm. Gelingt ihm sein Vorhaben, so befriedigt mich das, als ob mir mein eigenes gelungen wäre; gelingt es ihm nicht, so bin ich unruhig darüber, und möchte ihm beyspringen. Allenthalben läßt sich diese Theilnehmung an fremdem Interesse bemerken. Man macht es eben so, wenn man ein zu schwer beladenes Pferd sieht. Vornehmlich aber wird diese Beobachtung durch die Wirkung gewisser Schauspiele bestätigt. Wer einem Wettrennen oder ein Paar Ringern zugesehen hat, der weiß, in welche Hitze die Zuschauer selbst durch den Antheil gerathen, den sie an diesen Schauspielen ohne irgend eine andre Ursache nehmen, als die in der Einrichtung ihrer Natur liegt. Sobald wir unsre Aufmerksamkeit auf irgend einen Gegenstand heften, so bringt es schon das Wesen unsrer Seele so mit sich, daß wir auch wider Willen in eine Reihe von Ideen hineingezogen werden, die mit dem Hauptgegenstande in nothwendiger Verbindung stehen. Aus eben der Ursache erwärmen wir uns für die Helden der Geschichte, der Romane und der Schauspiele, ob sie uns gleich im geringsten nichts angehen, ja oftmal nur bloß erdichtete Wesen sind.

Wenn man diese Erfahrungen mit allen ihren Umständen, und die Gründe, womit ich diese Eigenschaft der Seele a priori erwiesen habe, wohl überlegt, so sieht man klar, daß diese Eigenschaft in der Natur jedes den-

 kenden

kenden oder geistigen Wesens nothwendig gegründet ist, und weder Gewohnheit, noch Vorurtheil, noch Erziehung den geringsten Theil daran haben. Nur die einzige Einschränkung füge ich meinem Satze bey: daß kein besonderes und entgegengesetztes Interesse stärker auf mich wirken muß. Ich arbeite gleichsam innerlich, um einem Menschen, der eine große Last schleppt, zu helfen: gesetzt aber, diese Last ist eine Kanone, und er schleppt sie, um sie zu richten, um nachher auf mich zu schießen; so thue ich von alle dem, was ich in dem obigen Falle that, das Gegentheil. Dieses aber ist kein Einwurf gegen meine Behauptung. Genug, daß mich meine Natur zu dieser Theilnehmung in allen den Fällen zwingt, wo mein Urtheil frey, und kein stärkeres entgegenstehendes Interesse vorhanden ist. *)

Ich habe also bewiesen, daß wir auf das Gute und Böse, das sich auf anderer Glück bezieht, nur unsre Aufmerksamkeit heften und von keinem entgegenstehenden Interesse dürfen eingenommen seyn, um eine ähnliche Wirkung davon zu fühlen, als wenn es sich auf unser eigenes Glück bezöge. Jetzt wird es nun sehr leicht seyn, den Ursprung alles moralischen Vergnügens, das wir über anderer Glück empfinden, anzugeben.

Die angenehme und unangenehme Empfindung über unsern eigenen Zustand entspringt, wie ich weiter oben gezeigt habe, aus der ersten Quelle aller unsrer Neigungen: und weil nun das Gute und Uebel anderer Menschen wie unser eigenes auf uns wirken, obschon gemeiniglich diese Wirkung schwächer ist; so müssen die daher ent-

*) Man muß sich wohl in Acht nehmen, daß man der Natur selbst nicht zur Last lege, was eine bloße Folge ihrer Verderbniß ist. Tacitus begeht diesen Fehler, wenn er sagt: *insita mortalibus natura* recentem aliorum felicitatem aegris oculis introspicere. Hist. L. II. Die unverderbte Natur thut gerade das Gegentheil.

entstehenden Empfindungen eine gemeinschaftliche Quelle mit den Empfindungen über unsern eigenen Zustand haben. Hieraus folgt weiter, daß jede moralische Handlung, jede Begebenheit, jedes Empfindniß, jeder Charakter, der auf die Vermehrung unsrer eigenen oder anderer Glückseligkeit abzielt, vermöge seiner Natur, auf eben die Art oder durch eben die Kräfte der Seele, die angenehme Empfindung erweckt, als das Schöne.

Ich halte mich nicht dabey auf, die falschen Meynungen von dem Ursprunge des moralischen Vergnügens zu widerlegen. Genug, daß ich die wahre mit einer Deutlichkeit bewiesen habe, die desto stärker einleuchten muß, je mehr man über die angeführten Beweise nachdenkt. Statt also zu widerlegen, will ich hier lieber einen besondern Fall entwickeln, um die Anwendung meiner Theorie zu zeigen.

Ich lese im Plutarch, daß der Consul, T. Flaminius, nachdem er den macedonischen König Philippus überwunden, allen vom Philippus in der Knechtschaft erhaltenen griechischen Städten, die sich eben damals zu den isthmischen Spielen versammelt hatten, öffentlich habe andeuten lassen, daß der Rath von Rom sie für frey erklärte, sie von allen Einquartierungen, allen Auflagen, Hülfsgeldern und Abgaben lossspräche, und ihnen erlaubte, nach ihren alten Gesetzen und Gewohnheiten zu leben. Als die Griechen diese Erklärung hörten, erhoben sie ein Freudengeschrey, standen auf und liefen umher, um einander Glück zu wünschen, sich zu umarmen, ihrem Befreyer zu danken, ohne daß sie sich weiter um die Spiele, zu denen sie sich versammelt hatten, bekümmert hätten.

Dieser Zug der Geschichte erregt in mir die allerangenehmste Empfindung. Wenn ich untersuche, was bey dieser Gelegenheit in meiner Seele vorgeht, so treffe ich zuerst auf die Idee der Tyranney und des Jochs,

darunter der König Philipp die Griechen gehalten hatte. Diese Idee stellt mir eine unendliche Menge Menschen vor, die kurz zuvor frey waren, und jezt durch die Unterdrückung in einem Zwange stehen, der ihnen nicht mehr nach ihrem Charakter und nach ihren Gewohnheiten zu handeln erlaubt. Ich stelle mir ihre Wünsche und Bestrebungen nach der Freyheit vor, die immer fortdauren und immer vergebens sind. Das legt dann meinen eigenen Gedanken einen Zwang an, weil ich an ihren Bemühungen Theil nehme. Auf einmal wird nun das Hinderniß gehoben, das eine so große Menge von Seelen in dem Laufe ihrer Gedanken gehemmt hatte. Jeder siehet sich frey, und in jedem erwacht die ganze Wirksamkeit seiner Seele, und genießt schon in voraus der künftigen Freyheit, die ihr angelegentlichen Ideen zu entwickeln. Es stellt sich mir in gleichem Augenblicke eine unendliche Menge Fälle vor Augen, wo diese Völker sich der Freyheit zu ihrem Nutzen werden bedienen können; alle Thätigkeit, alle Lebhaftigkeit der Seele ist für diese Menge von Ideen, die sich haufenweise zudrängen, nicht hinreichend. Mein Geist fängt, gleich einem Spiegel, alles auf, was in den Gemüthern dieser Griechen vorgeht. Ich vergesse über allen diesen Betrachtungen meiner selbst: ich glaube bey diesem erhabenen Schauspiele gegenwärtig zu seyn, und freue mich und stimme in das Jubelgeschrey dieser glückseligen Völker ein.

Das geht, so viel ich entdecken kann, in meiner Seele vor, wenn ich die angeführte Stelle lese. Man sieht deutlich, daß alles der Erklärung gemäß ist, die ich vom Ursprunge des Vergnügens überhaupt und vom Ursprunge des moralischen insbesondre gegeben habe. Wem es noch einige Mühe kosten sollte, sich in diese Begriffe zu versetzen, dem kann ich sagen, daß ich seit etwa sechs Jahren auf alles, was bey einer angenehmen Empfindung über irgend einen Gegenstand in meiner Seele vorgieng, die genaueste Aufmerksamkeit gewandt und immer

befun-

befunden habe, daß es auf das, was ich hier vorgetragen, hinauslief.

Ich glaube also den Ursprung alles Vergnügens deutlich in meiner Seele zu lesen, und einzusehen, daß alle Arten desselben aus einerley Quelle, nämlich aus der Thätigkeit der Seele entspringen, die überhaupt das Wesen jedes denkenden Geistes ausmacht. Der Geschmack für das Sinnliche, der Geschmack für das Schöne, die Empfindung für das Gute sind also gleichsam Zwillingsneigungen, die von einerley Ursache herrühren; es sind die drey Grazien, die von Einer Mutter gebohren sind.

Ich würde nicht aufhören, wenn ich alle die Schlüsse, die sich aus dieser Theorie ziehen lassen, umständlich vortragen wollte. Nur die vornehmsten will ich hier anzeigen. Zuerst versichert uns diese Theorie, daß die moralischen Empfindungen und Vergnügungen weder vom Vorurtheil, noch von der Gewohnheit, noch von der Er iehung herrühren. Die Unwissenden — denn was sollte mich hindern, sie mit ihrem rechten Namen zu nennen? — also die Unwissenden, die die tugendhaften Empfindungen nur aus Aberglauben oder Vorurtheil erklären, werden nicht inne, daß sie durch eben diese Behauptung auch den Geschmack an den Vergnügungen der Sinne und der Einbildungskraft aus dem Vorurtheile herleiten, da sie doch durch ihr eignes Gefühl überzeugt seyn müssen, daß die Natur selbst sie dazu hintreibt. Aus unsrer Theorie ist es klar, daß die kostbaren Keime der Tugend durch eben die wohlthätige Hand in unsre Seele gepflanzt worden, der wir die Neigungen, die auf unsre Erhaltung zielen, zu danken haben; und daß wir nicht weniger unsrer Natur gemäß handeln, wenn wir der Neigung zur Tugend, als wenn wir dem Triebe zu andern Vergnügungen folgen. Der Mensch wird durch sein Wesen selbst bestimmt, sich nach der Glückseligkeit anderer Wesen, die der Glückseligkeit fähig sind, eben so sehr als nach seiner eigenen zu bemühen.

Hieraus

Hieraus folgt, daß die Tugend nichts weniger als ein leerer Name, oder eine eingeführte Gewohnheit, sondern eine der ersten Wirkungen der Natur selbst ist. Da das Wesen eines denkenden Geistes nur in dieser thätigen Kraft bestehen kann, worinn die Quelle alles Vergnügens liegt; so kann unmöglich irgend ein denkendes Wesen vorhanden seyn, das nicht die Triebfedern der Tugend in sich selbst enthielte; denn die Tugend kann nichts anders als die Fertigkeit seyn, seine eigene und anderer denkenden Wesen Glückseligkeit zu befördern. Und wenn nun das Verlangen, diese doppelte Glückseligkeit zu befördern, eine nothwendige Folge nicht allein von der Natur der Seele, sondern von der Natur jedes denkenden Wesens ist, so giebt es auch nicht allein unter dem ganzen menschlichen Geschlechte, sondern in dem ganzen weiten Reiche der Geister nur Eine Tugend. Wer sich in seinen stillen Betrachtungen bis zum allerhöchsten Wesen erhebt, der findet auch in ihm diese nämliche Tugend, die einst das allgemeine Glück der ganzen Welt machen wird, sobald nur die Dinge zu ihrer gehörigen Reife werden gelangt seyn. Auch ist es einerley Tugend, einerley Moral, welche die ganze unendliche Menge von Geistern, die mit dem menschlichen Geschlechte durch die weiten Weltgefilde zerstreut sind, zu einer einzigen Gattung moralischer Wesen vereiniget.

Eben diese Theorie führt uns auch zu einer gründlichen Einsicht in die Natur der moralischen Verbindlichkeit. Das moralische Vergnügen ist eine nothwendige Folge von der Natur der Seele und der intellektuellen Fähigkeiten. Dieses Vergnügen bringt nothwendiger Weise die Empfindnisse, und die Empfindnisse wieder die Handlungen hervor. Es ist also die unveränderliche Natur des denkenden Wesens, die es zu moralischen Handlungen antreibt, eben wie der Magnet durch sein Wesen bestimmt ist, sich gegen den Pol zu kehren. Dieses beweist, daß die Bewegungsgründe zur Ausübung der

der Tugend schon in der Natur jedes denkenden Wesens enthalten sind, und immer fortdauren, und immer wirken, so lange dieses Wesen nicht aus seinem natürlichen Zustande herausgesetzt wird. Es verhält sich mit der Seele, wie mit dem Körper; so lange die Maschine in ihrem natürlichen Zustande bleibt, verrichten alle Sinne die ihnen zukommenden Dienste, und der Körper ist gesund. Eben so, wenn die Seele in ihrem natürlichen Zustande ist, bringen ihre wesentlichen Triebfedern den Geschmack am Schönen und Guten hervor, und der Mensch ist glückselig Das große Interesse des Menschen liegt also darinn, daß er dieser Stimme der Natur, die ihn zum Schönen und Guten hinruft, gehorsam werde: und wer dieses vernachläßiget, der ist natürlicher Weise weniger glücklich, als wer es beobachtet.

Es ist eine sehr gemeine Anmerkung, daß der Verstand keinen Einfluß auf das Herz habe. Ein gründliches Nachdenken hat gewiß diese Anmerkung nicht hervorgebracht; aber man glaubt, sie sey auf Erfahrung gegründet. Aus unserem Grundsatze werden wir einsehen, wie vielen Einfluß die Eigenschaften des Geistes auf den Charakter haben können. Wir haben gefunden, daß die moralischen Empfindungen, die sich auf andere beziehen, von unsrer Theilnehmung an ihrem Glücke oder Unglücke herrühren. Diese Theilnehmung, habe ich gesagt, ist natürlich: allein es ist leicht zu begreifen, daß sie einen gewissen Umstand, nämlich die Aufmerksamkeit und die Klarheit der Ideen in Absicht auf anderer Menschen Zustand voraussetzt. Die Empfindnisse werden eben so wenig, als die Leidenschaften, mit dem Menschen gebohren: er bringt, wie ich schon anderswo bemerkt habe, nichts als die wesentliche Kraft der Seele mit sich, aus welcher denn nach und nach alle andere Eigenschaften erwachsen. Unmöglich kann nun ein Mensch viel moralische Empfindung haben, der immer

mer in sich selbst gekehrt und nur auf sich selbst aufmerksam ist, ohne jemals seinen Blick auf etwas anders, als auf seine eigne Person zu richten.*) Er muß rauh und unmenschlich seyn; denn was in seinen Geist nicht eindringt, davon kann auch sein Geist nicht gerührt werden. Er geht vor einem Unglücklichen vorüber, ohne seine Aufmerksamkeit auf ihn zu richten; und mithin hat er auch von dem Unglücke desselben nur eine sehr flüchtige Vorstellung.

Ausser der Aufmerksamkeit ist auch das Nachdenken eine sehr nothwendige Eigenschaft zur Hervorbringung moralischer Empfindungen. Das Nachdenken allein giebt den Ideen die Klarheit, die den Geist bewegt, sich eifrig damit zu beschäfftigen. Das aus dem Plutarch angezogene Beyspiel, kann uns zeigen, wie viel man erst überdacht haben muß, ehe man an der Freude der von Philipps Tyranney befreyeten Griechen recht innigen Theil nehmen kann. Es ist unmöglich, sich von ihrer Freude einen reizenden Begriff zu machen, wenn man nicht vorher ihren doppelten Zustand vor und nach dieser Befreyung überlegt hat. In der allgemeinen Idee von ihrem jetzigen Zustande bey dem öffentlichen Ausruf ihrer Freyheit ist eine große Menge besonderer Ideen von andern Zuständen begriffen. Der Mensch ohne Nachdenken läßt sich in diese umständliche Betrachtung nicht ein, und eben deßwegen bleibt er bey der Erzählung dieser Begebenheit kalt. Wie viel auf die besondern Umstände ankomme, das sieht man vornehmlich an dem geringen Eindrucke einer Erzählung, bey welcher sie fehlen. Wenn man mir sagt, daß ein kleines Heer von zehntausend Griechen in einem feindlichen und unbekannten Lande, unter beständigem Kämpfen, theils wider den Feind, theils

*) Die Engländer haben für diesen Charakter oder diesen Fehler einen sehr passenden Ausdruck. Sie nennen ihn Selfishness.

theils wider die Elemente, einen Marsch von einigen hundert Meilen gethan und sich aus dieser Verlegenheit glücklich herausgezogen; so kann mich diese verstümmelte Erzählung eben in keine sehr große Bewegung setzen. Aber nun lese ich die ausführliche Geschichte dieses Rückzuges im Xenophon, und fühle mich von der innigsten Bewunderung für den Muth und die Tapferkeit dieser Griechen eingenommen; ja es kostet mich Mühe, wenn ich sie nun endlich außer Gefahr sehe, meine Freudenthränen zurückzuhalten. Noch inniger würde ohne Zweifel meine Rührung gewesen seyn, wenn ich von verschiednen Umständen, die der Geschichtschreiber mir nicht hat schildern können, ein Augenzeuge gewesen wäre. *)

Es ist also augenscheinlich, daß diese Eigenschaften des Geistes, die Aufmerksamkeit, das Nachdenken, der Scharfsinn, die moralischen Empfindungen hervorbringen und stärken. Der Dummkopf und der Flatterhafte können weder viel Empfindung, noch viele Tugend haben. Dieß ist ohne Zweifel der Grund, warum man bey barbarischen und ungesitteten Völkern so wenig, und bey gesitteten Nationen so viel Menschlichkeit und Empfindung antrifft. Man sieht daraus die Wahrheit der Anmerkung, welche der alte Dichter über den Nutzen des Studirens macht: Emollit mores nec sinit esse feros. Denn je mehr man sich auf die Wissenschaften legt, in desto höherm Grade erwirbt man sich diese zum Empfindniß erforderlichen Eigenschaften.

Auch muß man noch bemerken, daß das körperliche Temperament zu der größern oder geringern Empfindlichkeit des Herzens nicht wenig beytragen kann. Denn es ist ausgemacht, daß es bey der Lebhaftigkeit des Eindrucks,

*) Alle Umstände, die die totale Idee einer Begebenheit rührender machen, wohl zu schildern; das ist die große Kunst des Redners und Dichters, und das einzige Mittel, das Herz zu treffen.

drucks, den die Ideen auf den Geist machen, gar sehr auf die Nerven ankömmt. Ein Dummkopf empfängt nur sehr selten Eindrücke, die stark genug wären, seine Aufmerksamkeit zu reizen. Eben deßwegen kann er auch kein sehr empfindliches Herz haben.

Diese Anmerkungen können denjenigen sehr nützlich seyn, deren Pflicht es ist, andern moralische Empfindungen einzuflößen. Um einen Menschen moralisch gut zu machen, muß man damit anfangen, daß man ihn zu einer genauen Aufmerksamkeit auf die Angelegenheiten seines Mitmenschen gewöhnt. Die Maxime des ehrlichen Chremes beym Terenz: homo sum, nihil humani a me alienum puto, macht den Grund der Moral aus. Diese Aufmerksamkeit erlangt man aber durch Uebung. Ferner muß man den, den man empfindlich zu machen sucht, zum Nachdenken über alles, was ihm vorkommt, gewöhnen, damit er in die besondern Umstände eindringen lerne, die immer die meiste Wirkung auf den Geist haben. Und weil die Erfahrung viel dazu beyträgt, das Herz mit Empfindungen zu erfüllen, so kann man sie, wo sie fehlt, durch Geschichte, Dichtkunst und Fabeln ersetzen. Es ist ausgemacht, daß man diejenigen Leiden an andern immer weit stärker empfindet, die man selbst erfahren, als die man niemals gekannt hat. Redner, Dichter und Romanschreiber bemühen sich, alles mit vieler Kunst und Lebhaftigkeit abzuschildern, und man kann sich ihrer daher sehr wohl bedienen, dem Mangel eigener Erfahrungen abzuhelfen.

Doch ich verliere mich zu weit von meiner Materie. Ich setze nur noch einige Betrachtungen über die Wichtigkeit des moralischen Vergnügens hinzu, und schließe. Zu Ende des dritten Abschnittes habe ich zwischen den sinnlichen und intellektuellen Vergnügungen eine Vergleichung angestellt: und es würde nun meiner Abhandlung an einem wesentlichen Stücke fehlen, wenn ich nicht auch die moralischen Vergnügungen mit den übrigen vergli-

che.

che. Ich habe bewiesen, daß die intellektuellen Vergnügungen, überhaupt genommen, den Vorzug vor den sinnlichen verdienen, und wiederum läßt es sich leicht beweisen, daß die moralischen die intellektuellen übertreffen. Die meisten von diesen leztern setzen viel Studium und Kenntniß voraus, und sind also nicht für den grossen Haufen. Hingegen das moralische Vergnügen, das mit der Natur der Seele genauer zusammenhängt, erfordert nur allgemeine und leicht zu erwerbende Eigenschaften des Geistes; mithin ist es für Jedermanns Fähigkeiten. Nichts kostet wirklich so wenig, als das moralische Vergnügen. Sobald man sich angewöhnt hat, die übrigen Menschen als ein Theil von sich selbst zu betrachten, so ist man Freund des ganzen menschlichen Geschlechts, und empfindet über dessen Wohlergehen Vergnügen. Ausser dieser allgemeinen Theilnehmung kann man noch in jedem Stande und bey jeder Lebensart moralisches Vergnügen geniessen. Der eingeschränkteste Mensch hat doch eine gewisse Anzahl von Menschen um sich herum, denen er, wenn er nur will, einen Dienst leisten, ihnen aus Verlegenheit helfen, ihnen Annehmlichkeiten verschaffen kann, von denen er dann selbst seinen Nutzen hat. Aber man sieht auch, daß dieser leichte Genuß des moralischen Vergnügens die größtmögliche Verbindung mit dem menschlichen Geschlechte voraussetzt, und Misanthropie und Einsiedeley ihn aufs äusserste einschränken.

Der zweyte Grund, warum ich dem moralischen Vergnügen den Vorzug vor dem intellektuellen zuerkenne, ist dieser: weil jenes in sich selbst stärker, als dieses ist. Die Gegenstände des intellektuellen Vergnügens sind Spekulationen, die an sich nur wenig rühren. *) Die Gegenstände des moralischen hingegen sind gemeiniglich solche, die in die Sinne fallen,

*) S. die Vergleichung zu Ende des vorhergehenden Abschnitts.

und mit der Glückseligkeit in unmittelbarer Verbindung stehen. Auch entspringen die meisten Leidenschaften aus moralischen Gegenständen, und nur sehr wenige aus bloß intellektuellen Ideen; zum deutlichen Beweise, daß diese mit weniger Stärke, als jene, auf den Geist wirken. Ausserdem sind die moralischen Gegenstände gemeiniglich weit zusammengesetzter, als die spekulativen Ideen. Es kömmt da oft auf Dinge an, die die ganze Existenz eines denkenden Wesens oder gar die Glückseligkeit von vielen betreffen. Dadurch werden nun die moralischen Ideen so vielbefassend, daß man mit ihrer völligen Entwickelung nicht fertig werden kann; und das giebt denn weiter dem daher entstehenden Vergnügen eine sehr große Lebhaftigkeit. Wenn ich durch einen einzigen Dienst über das ganze Leben eines Menschen oder einer Familie oder wohl gar über ein ganzes Volk Glückseligkeit ausbreiten kann; welche unzählige Menge Ideen entspringen nicht da aus einer einzigen Idee! und welche Wohllust muß ich nicht empfinden, wenn ich alle die glücklichen Augenblicke, die auf diese einzige Handlung folgen, in Gedanken durchlaufe!

Endlich hat auch das moralische Vergnügen noch diesen Vorzug, daß es natürlicher Weise andere moralische Vergnügungen mit sich führt. Wenn ich mich gerecht, wohlthätig, dienstfertig, redlich beweise; so haben meine Handlungen auf den Charakter und das Betragen anderer Einfluß. Diese sind dann besser gegen mich gesinnt, als wenn ich diese Tugenden verabsäumet hätte: und ich kann mir von ihrer Seite ähnliche Empfindungen versprechen. Alle diese Betrachtungen zusammengenommen, überzeugen uns, daß die moralischen Vergnügungen vor den übrigen den Vorzug haben, und man hauptsächlich von ihnen seine Glückseligkeit erwarten muß. Genösse jemand auch alle sinnlichen und intellektuellen Vergnügungen, es fehlte ihm aber an den moralischen, so würde er des besten Theils der Glückseligkeit beraubt seyn und gerade das Köstlichste in dem Daseyn eines denkenden Wesens nicht kennen.

Erklärung
eines
psychologischen paradoxen Satzes:
Daß der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe handelt und urtheilet.

In dem berüchtigten Streite von der Freyheit kömmt man beyderseits darinnen überein, daß keine moralische Handlung ohne die Mitwirkung des Willens geschieht. Die Gegner der Freyheit glauben, daß sie dieses ihren Widersachern wohl zugeben können, weil sie ihre Lehre doch durch die Behauptung zu retten wissen, daß das **Wollen** selbst keine freye Handlung sey, und daß eine Handlung freywillig seyn könne, ohne frey zu seyn. Beyde Partheyen scheinen also nicht daran zu zweifeln, daß diejenigen Handlungen, denen man eine wirkliche oder eingebildete Freyheit zuschreibt, wenigstens alle freywillig seyn.

Inzwischen geschehen eben diese Handlungen zuweilen nicht nur ohne den Beytritt des Willens, sondern gegen das Wohlgefallen der Seele und gegen alle ihre Bemühungen, sie zu verhindern. Auf der andern Seite geschehen Handlungen, die bloß von dem Gutdünken der Seele abzuhängen scheinen, nicht, so ernstlich auch ihr Wille, sie hervorzubringen, seyn mag. Eben solche Unregelmäßigkeiten kann man auch bey dem Urtheile bemerken. Man hält es für unmöglich eine Sache zu leugnen, wenn man augenscheinliche Gründe hat, sie zu bejahen; und doch giebt es Fälle, wo das Gegentheil ge-

schieht. Diese paradoxen Sätze kommen mir so wichtig vor, daß ich sie für werth halte, genauer untersuchet zu werden, und eben dieses ist es, was ich in diesem Aufsatze zu thun willens bin. Meine Absicht ist nicht, die Streitigkeiten über die Freyheit zu erneuern; ich halte sie für unbeträchtlich, wenigstens für sehr unnütze, weil man niemals etwas dabey gewinnen würde, auf welche Seite auch der Sieg fallen möchte, indem die Entscheidung dieser Sache in dem Zustande des Menschen nichts ändern kann. Er sey frey oder nicht, so wird er allezeit das seyn, wozu ihn der Zusammenfluß der Umstände gemacht hat. Meine einzige Absicht ist, etwas mehr Licht über die Physik der Seele zu verbreiten. Ich schmeichle mir wenigstens damit, daß meine Untersuchungen dieses thun werden. Die Auflösung der angezeigten paradoxen Sätze wird uns, wo ich nicht irre, den physischen Ursprung der Tyranney der Leidenschaften und der unwiderstehlichen Gewalt der Vorurtheile sehr deutlich entdecken. Vielleicht wird sie uns selbst einige Grundsätze von der Kunst, sich gegen beyde in Sicherheit zu setzen, an die Hand geben.

Ich will erst die Sache selbst festsetzen, und zeigen, daß es Fälle giebt, wo die Seele gezwungen ist, wider ihren Willen zu handeln, und wider ihre eigne Ueberzeugung zu entscheiden. Obgleich die Beobachtungen, die ich hierüber vorzulegen habe, zum Theil aus meiner eignen Erfahrung hergenommen sind, so darf ich mir doch nicht schmeicheln, daß ich sie alle mit einer ganz befriedigenden Deutlichkeit werde vortragen können. Bey einigen Dingen, von welchen ich reden muß, darf ich nicht umständlich seyn, weil sie zu bekannt und zu gemein sind, und einige andere können nicht wohl aus einander gesetzt werden, weil sie zu fein sind und mit großer Vorsichtigkeit behandelt werden müssen. Ich hoffe, daß man mir aus diesem Grunde den Mangel der Genauigkeit und Deutlichkeit, den man in einigen Stellen die-

ses

ses Aufsatzes finden möchte, verzeihen werde. Doch zur Sache.

Jederman weiß, daß es so wohl innere als äussere Handlungen giebt, die gemeiniglich dergestalt von uns abhängen, daß wir sie verrichten, so bald wir wollen, und daß sie nur dann geschehen, wann wir es wollen. So verhält es sich mit den meisten Verrichtungen unsrer Glieder, die bloß auf den Befehl der Seele warten. Wir öffnen und schliessen die Augen, wie wir wollen; alle Bewegungen der Arme und der Füße geschehen nach unserm Belieben, und wenn man nicht sehr genau darauf Achtung giebt, so glaubet man, daß sie uns ihren Dienst niemals verweigern. Eben diese Bewandniß hat es mit den meisten innern Kräften, worüber wir nach Belieben gebieten. Wir richten unsre Aufmerksamkeit auf diejenigen Dinge, denen wir einigen Vorzug geben; wir wählen aus der großen Menge von Vorstellungen, die wir jeden Augenblick haben, diejenigen, mit welchen wir uns beschäfftigen wollen.

Nun geschieht es zuweilen, daß diese Herrschaft des Willens aufhöret, ohne daß einige Unordnung in den Werkzeugen vorhanden wäre. Die Muskeln, welche wir bewegen wollen, entziehen sich unserm Befehle, keine Anstrengung des Willens ist hinreichend, sie in Gang zu bringen; oder sie bewegen sich doch wider unsern Willen, und selbst so, daß alle Macht der Seele nicht vermögend ist, sie aufzuhalten. In Amerika soll es bezaubernde Schlangen geben, die mit ihrem Anblicke die Vögel zwingen, unter ihre Zähne zu fallen. Die Schlange, sagt man, stellet sich unten an einem Baume hin, und zieht die Augen des Vogels auf sich. Der Unglückliche heftet, als ein Schlachtopfer dieser Bezauberungen, seine Augen auf den offenen Mund dieses fräßigen Thiers, sieht darinnen sein Grab und stürzet sich wider seinen Willen hinein. Indem er ein verzweifelndes Geschrey erhebt und sich alle Mühe giebt, zu entfliehen, steigt er

 von

von einem Zweige zum andern, und stürzet sich endlich vermöge einer unbekannten Kraft, der er vergeblich widersteht, in den Rachen der Schlange. Diese Geschichte ist, sie mag wahr oder falsch seyn, ein vollkommenes Bild der Sclaverey, von welcher wir reden; und diese Sclaverey hat auch so viel Aehnliches mit Bezauberungen, daß man wirklich einige Fälle, die ich anführen werde, dafür gehalten hat.

Es ist bekannt, daß der Schrecken diejenigen, deren er sich bemächtiget hat, bald ganz starr machet, bald aber nöthiget, sich in die Gefahr hineinzustürzen, die sie gern vermeiden möchten. Wir glauben, daß wir unsre Augen, so oft es uns beliebet, auf und zumachen können. Inzwischen schließen sie sich wider unsern Willen bey der geringsten Gefahr, die ihnen drohet, und oft geschieht es, ohne daß wir es wissen. Eben so verhält es sich auch mit verschiedenen andern sinnlichen Werkzeugen. Man ist Herr über seine Zunge; man kann langsam oder geschwinde reden, man kann jedes Wort deutlich und so, wie es der Ton verlanget, aussprechen. Aber bey wie vielen Gelegenheiten versaget uns nicht die Zunge den Gehorsam? Man will zuweilen geschwinde reden und redet langsam, man will alles recht deutlich aussprechen, und doch stammelt und stottert man. Oft fällt man nur um so viel mehr in diese Fehler, um so viel mehr man sie zu vermeiden suchet. Zuweilen redet man in eben dem Augenblicke, da man sich die größte Mühe giebt, stille zu schweigen. Alle diese Fälle sind zu bekannt, als daß ich sie umständlich bestätigen dürfte.

Es ist wahr, daß sich in solchen Fällen eine mehr oder weniger herrschende Leidenschaft dem Willen widersetzet. Es ist aber nicht weniger wahr, daß das, was alsdann geschieht, gegen das Wohlgefallen der Seele geschieht. Es giebt dabey auch andere Fälle, wo unsre Bemühungen eben so vergeblich sind, als in jenen, ob man gleich keine Leidenschaft empfindet, welche sich dem Willen wider-

versetzte. Man gähnet oft, wann man einen andern gähnen sieht, man findet sich dazu gezwungen, so sehr man sich auch dessen zu erwehren suchet. In Entzündungen des Halses, wo das Schlucken sehr beschwerlich und schmerzhaft ist, will man dasselbe wenigstens alsdann unterlassen, wenn man nicht ißt. Inzwischen thut man doch alle Augenblicke das, was man zu vermeiden suchet. Anderntheils giebt es gewisse natürliche Verrichtungen, die ohne die geringste Schwierigkeit geschehen, so bald uns die Nothdurft erinnert, sie geschehen zu lassen. Aber eben diese Verrichtungen bleiben zuweilen aus, wenn die Natur noch so sehr darauf dringt und wir uns noch so viel Mühe geben, sie zu befördern. Es giebt sehr viele Fälle von dieser Art, die ich hier umständlich anführen könnte; ich will aber lieber, daß man sie im Montagne lese, der sie in seinen Versuchen gesammelt hat. *) Es ist, nach diesem sinnreichen Schriftsteller, kein Theil unsers Körpers, der nicht oft seine Dienste unserm Willen verweigere und sich nicht oft gegen unsern Willen bewege und wirke. In manchen dieser Fälle merket man das, was sich dem Willen widersetzet, so wenig, daß man sie übernatürlichen Ursachen zugeschrieben hat.

Noch mehr. Bey einer gewissen Art von Schwermüthigkeit thut man Dinge, vor welchen man in eben dem Augenblicke, da man sie thut, den größten Abscheu hat, und dieß geht so weit, daß der Aberglaube darinnen die Wirkung eines bösen und allmächtigen Geistes deutlich zu entdecken geglaubt hat. Ich habe einen sehr rechtschaffenen, sehr verständigen und in der Philosophie sehr erfahrnen Mann gekannt, der das Unglück hatte, von dieser Gemüthskrankheit, deren Ursache ein mannichfaltiger und anhaltender Gram war, befallen zu werden. Ob er gleich von inniger Ehrerbietung für das höchste

*) B. I. Kap. 20.

Wesen durchdrungen war, so konnte er doch eine Zeitlang den Namen dieses Wesens, welches er von ganzem Herzen anbetete, nicht nennen hören, ohne einige gotteslästerliche Reden gegen dasselbe auszustoßen. Die Haare stunden ihm dabey vor Abscheu zu Berge, und er gab sich alle Mühe, seine Gotteslästerungen durch Handlungen der Anbetung zu verbergen, oder dadurch zu vergüten. Ich habe ihn in diesen sonderbaren Augenblicken gesehen, und er hat mir oft gesagt, daß er fast glauben möchte, daß zwo Seelen in ihm wohneten, davon eine zu eben der Zeit Gott lobete, da ihn die andere lästerte. Denn er konnte nicht begreifen, wie eben dasselbe Wesen zu gleicher Zeit zwey einander so gerade entgegengesetzte Dinge thun könnte. Dieser Fall allein beweiset hinlänglich, daß man zuweilen ohne den geringsten Schein eines Beweggrundes gegen den bestimmtesten Willen handelt.

Seneca, der Trauerspieldichter, scheint eine deutliche Erkenntniß von diesem paradoxen Satze gehabt zu habe. Er läßt die Phädra sagen:

— Ora ceptis transitum verbis negant.
Vis magna vocem emittit, at major retinet. *)

Eben dasselbe Widersinnige findet auch in Absicht auf das Urtheil statt. Es giebt Fälle, in welchen es der Seele nicht frey steht, das zu glauben, wovon sie doch überzeugt ist. Ich habe Leute gekannt, die fest überredet waren, daß der Tod unser ganzes Wesen zernichtete, und die sich doch vor Gespenstern fürchteten. Man hat Beyspiele von abergläubischen Gotteslästerern und von Epicuräern, die an Vorhersagungen, an gute und böse Vorbedeutungen glaubten, ob sie gleich alles dem Zufalle zuschrieben. Man denke auch nicht, daß sich solche Personen bloß einbilden, von ihrem System überzeugt zu

*) Senecae Phaedr. v. 601. 602.

zu seyn, und daß sie bey Gelegenheit die entgegengesetzte Lehre annehmen, und daß dieses der Grund ihrer unzusammenhängenden und widersprechenden Urtheile sey. Dadurch wird der Knoten nicht aufgelöst. Ein Fall, welchen man so oft entstehen lassen kann, als man will, beweist, daß zwey entgegengesetzte Urtheile zu gleicher Zeit statt finden können. Die bloße Vorstellung einer großen Gefahr läßt uns zuweilen aus Furcht ohnmächtig werden, ob man gleich zuverläßig versichert ist, daß man keine Gefahr läuft. Dieß geschieht zuweilen, wenn man eine recht lebhafte Erzählung von einer solchen Gefahr liest oder höret. Gesetzt, es hiengen oben an einem Thurme sehr starke und so wohl befestigte Ketten, daß die vereinigten Kräfte von hundert Menschen nicht vermögend wären, sie zu zerreissen. Wenn man auch dieses alles gesehen hätte, wenn man durch seine Sinne und durch die richtigsten Schlüsse davon überzeugt wäre, so würde man doch von Furcht und Schrecken ergriffen werden, wenn man an diese Ketten angebunden werden, an denselben hangen, und in der freyen Luft schweben sollte. Man würde die stärksten Gründe haben, sich für sicher zu halten, und doch beweiset die Furcht, daß man in Gefahr zu seyn glaube.

Wenn man über die Facta, die ich bisher angeführt habe, nachdenket, so wird man finden, daß sie zwey Dinge unwidersprechlich beweisen. Erstlich, daß zuweilen eine den Bemühungen des Willens überlegene Kraft in uns ist, die uns nöthiget, gegen unser Gutbefinden zu handeln: zweytens, daß uns zuweilen eine ähnliche Kraft nöthiget, etwas für falsch oder wahr anzusehen, wovon wir doch zuverläßig wissen, daß es wahr oder falsch ist. Obgleich diese zween Sätze unmittelbar aus den angeführten Factis herfließen, so muß ich mich doch hier einen Augenblick aufhalten, um einigen Zweifeln vorzubeugen, welche bey Personen, die diese Dinge nicht genug ergründen, entstehen könnten.

Ich weiß, daß man gemeiniglich bey solchen Fällen, wo die Vernunft von der Leidenschaft dahin gerissen wird, keine Schwierigkeiten findet. Man nimmt an, daß die Gründe der Leidenschaft als die stärksten natürlicher Weise die Gründe der Vernunft überwiegen. Man glaubet, daß diejenigen, welche sich in solchen Umständen befinden, wo man mit der *Medea* sagt:

— — video meliora proboque
Deteriora sequor,

weiter nichts thun, als daß sie während der Leidenschaft ihre Meynung ändern. Man redet von einem vorhergehenden und von einem nachfolgenden Willen. Die Menschen, sagt man, lieben das Gute, sie nehmen sich vor, es zu thun; aber während der Leidenschaft ändern sie ihren Sinn, und dieß giebt dem Bösen in ihren Augen den Vorzug vor dem Guten. Allein diese Erklärung ist nicht befriedigend. Wir haben gesehen, daß diese beyde Willen nicht immer auf einander folgen, sondern, daß sie oft neben einander zu gleicher Zeit vorhanden sind; daß man eine Handlung in eben dem Augenblicke, da man sie verrichtet, verabscheuet; daß man die Hand in eben dem Augenblicke ausstrecket, da man sich bestrebet, sie zurückzuziehen. Es ist also offenbar, daß sich dieses Paradoxon nicht durch eine Aenderung der Meynung oder des Sinnes erklären läßt, und daß es hier darauf ankömmt, die verborgene Kraft zu entdecken, die uns gegen unser Gutbefinden handeln läßt, und zu sehen, wie sie solches thun könne.

Das andere Paradoxon ist eben so gegründet als dieses. Man kann sich vor der Gefahr nicht eher fürchten, bis man sie für wirklich hält. Sobald man sich also fürchtet, glaubet man, daß wirklich Gefahr vorhanden sey. Da nun die Furcht da statt findet, wo man von der Sicherheit überzeugt ist, so ist es offenbar, daß diese zwey entgegengesetzten Urtheile zugleich in uns vorhanden sind.

sind. Wir halten in eben demselben Augenblicke eben dieselbe Sache für wirklich und eingebildet.

Es sind also hier zwo Fragen zu beantworten. Woher kommen jene zuweilen unbemerkbare und doch allen möglichen Bestrebungen der Seele überlegene Kräfte? Und wie geht es zu, daß diese Kräfte immer die Oberhand über die Wirkungen des Willens behalten? Diese Fragen sind nicht bloß Fragen der Neugierde. Es kömmt viel darauf an, daß sie beantwortet werden, weil sie mit dem nützlichsten Theile der menschlichen Erkenntniß in Verbindung stehen.

Man muß zur Beantwortung dieser Fragen seine Zuflucht zu der von Leibnitz angefangenen und von seinen Schülern weiter geführten Theorie von den dunkeln Vorstellungen nehmen; einer sehr wichtigen Theorie, ohne welche sich eine Menge psychologischer Erscheinungen nicht erklären liessen. Hier sind die vornehmsten Bemerkungen, die bey dieser Theorie zum Grunde liegen. Außer den klaren, oder denjenigen Vorstellungen, deren sich die Seele bewußt ist, und die ihre Aufmerksamkeit festhalten, giebt es zugleich eine grosse Menge anderer, mehr oder weniger dunkeln, Vorstellungen, die sie entweder gar nicht oder doch so wenig bemerket, daß sie dieselben nicht unterscheidet. Diese dunkeln Vorstellungen bringen oft sehr merkliche Wirkungen hervor. Es verhält sich mit dem Verstande wie mit dem Sehen. Wenn wir eine Landschaft vor uns sehen, so nehmen wir nur eine kleine Anzahl von Dingen darinne deutlich wahr, diejenigen nämlich, die dem Auge nahe genug, und die von den Lichtstralen hinlänglich erleuchtet sind. Das meiste davon bleibt undeutlich, und wir können nicht sagen, welche Theile an jeder Stelle des Gemäldes stehen; andere endlich liegen dergestalt im Schatten oder sind so klein, daß sie sich gar nicht bemerken lassen. Inzwischen machen doch diese verworrenen und unbemerkbaren Theile einen Theil des hinten im Auge gemahlten Bildes aus,

aus, und gehören zu der ganzen Vorstellung, die aus dem Anblicke der ganzen Landschaft entsteht. Das Ganze dieser Vorstellung würde eine andere Gestalt bekommen, wenn diese unbemerkbaren Theile von dem Schauplatze wegfielen. Eben dieses geschieht auch, so oft wir einen klaren Begriff von einem zusammengesetzten Gegenstande haben. Wir denken z. E. an einen von unsern Bekannten. Die Idee, die wir von ihm haben, ist aus einer großen Menge einzelner Ideen zusammengesetzt. Die äußerliche Gestalt dieser Person, ihr Charakter, das, was wir von ihren Handlungen, von ihren Sitten, von ihrem Betragen u. s. w. wissen, alles dieses kömmt in der ganzen Idee mit vor. Allein nur wenige von der großen Menge dieser Ideen sind so klar, daß wir sie von den andern unterscheiden, und doch tragen alle übrige das Ihrige zur Bestimmung der ganzen Vorstellungsart bey. Alles dieses ist von verschiedenen Philosophen deutlich dargethan worden.

Ich füge noch hinzu; daß nicht bloß die Vorstellung einer Idee, sondern alle andere Handlungen der Seele dunkel seyn können. Es giebt dunkle Urtheile, die wir fällen, ohne uns dessen bewußt zu seyn, dunkle Empfindungen, ein dunkles Verlangen und einen dunkeln Abscheu. Das sind die, Ich weiß nicht was, die jedermann zuweilen empfindet. Kurz, alle Kräfte der Seele können sich auf zweyerley Art äußern; auf eine deutliche und so, daß wir wissen was wir thun, und uns davon Rechenschaft geben können; oder auf eine dunkle Art und so, daß wir selbst nicht wissen, wie die Sache in uns vorgeht. Eine einzige und zwar sehr gewöhnliche Beobachtung ist zum Beweise von diesem allen hinglänglich. Wie oft geschieht es nicht, daß man wohl oder übel aufgeräumt, munter oder verdrüßlich ist, ohne zu wissen, warum? Das kömmt in solchen Fällen daher, daß man etwas empfindet, beurtheilet, verlanget oder verabscheuet, welches man sich nur dunkel vorstellet.

Nun

Nun muß man bemerken, daß eine jede Sache verschiedene Seiten hat, und daß es bey dem Urtheile, welches wir davon fällen, bloß darauf ankömmt, von welcher Seite wir sie betrachten. Verschiedene Gesichtspunkte bringen auch verschiedene Urtheile hervor. Es ist also sehr wohl möglich, daß wir eben dieselbe Sache, die wir vermittelst klarer Vorstellungen von einer Seite ansehen, auch zugleich durch dunkle Vorstellungen von der entgegengesetzten Seite betrachten, und daß dadurch die beyden Urtheile, die wir davon fällen, widersprechend werden. Ein Vorfall, den mir meine eigne Erfahrung an die Hand giebt, wird dieses vollends deutlich machen.

Man sprach in meiner Gegenwart in einer Gesellschaft von einer sehr edeln That, welche ein Mensch, den ich sehr wenig kannte, und auf den ich mich nicht recht besinnen konnte, verrichtet hatte. Die That war so rühmlich, daß sie von der ganzen Gesellschaft wetteifernd gelobet wurde. Unterdessen empfand ich zu gleicher Zeit ich weiß nicht was, welches meine Bewunderung zu schwächen oder zu mäßigen schien; eine unbekannte Kraft schien mich zu verhindern, mich derselben ganz zu überlassen. Inzwischen war ich ganz gewiß, daß sich weder Neid noch Eifersucht in mein Urtheil mischen konnten. Da ich selbst über diese Art von Gleichgültigkeit, die meinen Beyfall verhinderte, erstaunte, so bemühete ich mich, die Ursache davon zu erforschen. Nachdem ich einige Zeit darauf gedacht hatte, glaubte ich zu bemerken, daß sich in die Idee der gepriesenen That immer die Idee der Person, die sie verrichtet hatte, mit einmischte, und daß eben dieses einigen Schatten darüber verbreitete. Ich befand mich in dem Falle derjenigen, die sich auf einen Namen, der ihnen nicht einfällt, zu besinnen suchen; sie glauben alle Augenblicke, daß er ihnen gleichsam auf der Zunge schwebe. Nach vielen Bemühungen erinnert man sich eines Buchstabens von diesem Namen, dann eines andern, eines dritten, und zuletzt erhaschet

man ihn ganz. Auf eben diese Art erhielt ich bey dem gemeldeten Vorfalle den Schlüssel des Räthsels. Ich erinnerte mich endlich, daß man lange vorher von diesem Menschen, als von einem sehr mittelmäßigen Kopfe, mit mir gesprochen hätte. Das dunkle Andenken daran war also die Ursache, die mich verhinderte, mein Lob zu verschwenden. Und dieß ist die Art, wie unsre dunkeln Ideen einen Einfluß in unsre Urtheile haben.

Diese Anmerkungen werden es wohl hinlänglich erklären, wie man zu gleicher Zeit zwo einander zuwiderlaufende Vorstellungen haben kann, davon die eine klar und die andere dunkel ist. Bey offenbaren Leidenschaften sind die mit der Vernunft streitenden Ideen und Empfindungen nicht ganz dunkel, man kann darinnen mehr oder weniger von einander unterscheiden; oft aber sind diese Neigungen oder Abneigungen so dunkel, daß man sie nicht erkennen kann. Dieß findet vornehmlich statt, wenn die dunkle Empfindung mit längst vergangenen Dingen zusammen hängt. Man hat oft Neigungen oder Abneigungen, deren Ursachen man vergeblich nachforschen würde, weil sie sich auf eine Idee oder auf einen Vorfall beziehen, die sich von den Jahren unsrer Kindheit herschreiben, und welche die Zeit ganz verdunkelt hat. Dadurch lassen sich viele Paradoxen erklären. Man erstaunt zuweilen darüber, daß sehr verständige und scharfsinnige Leute Vorurtheile hegen, die uns unverzeihlich zu seyn scheinen. Diese Vorurtheile sind ganz gewiß sehr natürliche Folgen von irgend einer dunkeln in dem Grunde der Seele schlechterdings verborgenen Idee. Und dieß ist der Ursprung jener dunkeln Kräfte, von welchen hier die Rede ist.

Ich komme nun zur zweyten der oben vorgelegten Fragen. Wie geht es zu, daß die aus dunkeln Vorstellungen herrührenden Kräfte allezeit die Oberhand über das Bestreben des Willens erhalten? oder, um mich genauer auszudrücken, warum haben die dunkeln Ideen

mehr

mehr Gewalt über uns als die klaren und deutlichen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir etwas weiter zurückgehen. Man erlaube mir hier einige Wahrnehmungen zu wiederholen, und weiter auszuführen, die ich bey Gelegenheit der Untersuchungen über das Vergnügen der Sinne angestellt habe.*)

Ich bemerkte nämlich damals, daß eine Vorstellung um so viel weniger Kraft uns zu rühren hat, um so viel deutlicher sie sich uns darstellet. Zum Beweise davon führte ich dasjenige an, was sich bey der Gradation der angenehmen und unangenehmen sinnlichen Empfindungen, die wir durch verschiedene Sinne erhalten, bemerken läßt. Eben derselbe Grad von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, den man vermittelst des Gesichts wahrnimmt, verursacht eine weniger lebhafte Empfindung als diejenige ist, die man von eben derselben Sache vermittelst des Gehörs erhalten würde; diese ist ebenfalls weit schwächer, als diejenige, welche der Geruch oder der Geschmack hervorbringt; und auch diese sind schwächer, als diejenigen, welche das Gefühl verursachet. Der allerschwächste Grad dieser Empfindungen findet statt, wenn die Ursache derselben, ohne einigen äußerlichen sinnlichen Eindruck, bloß dem Verstande gegenwärtig ist. Die Idee einer unterbrochenen Ordnung oder eines gewissen Mißklangs, welche man bloß mit dem Verstande deutlich wahrnimmt, bringt eine gewisse unangenehme Empfindung hervor. Wenn man aber eben denselben Grad von Unordnung mit Augen sieht oder in einer Farbe wahrnimmt, so ist es weit unangenehmer; der Mißklang einer verstimmten Saite, wobey doch kein höherer Grad von Unordnung wäre, würde uns noch mehr mißfallen; und wenn wir eben denselben Mangel durch das Gefühl erkennten, so würde die sinnliche Empfindung davon ein wirklicher Schmerz seyn. Diese Beobachtungen, welche

*) S. Mem. de l'Acad. de Berlin. 1751.

welche sich sowohl auf Erfahrungen als auf Vernunftschlüsse gründen, beweisen, daß eine Vorstellung um so viel mehr Gewalt über die Empfindung hat, um so viel verworrener sie ist, und eben dieses wird auch durch viele andere Vorfälle bestätiget. So weiß man z. E. daß die Leidenschaften bloß aus verworrenen Vorstellungen entstehen, und daß es kein besseres Mittel, sie zu schwächen, giebt, als daß man sich die Dinge, von welchen sie erreget werden, deutlich vorstellet. Darinnen bestund das große Geheimniß der stoischen Philosophie, wie man solches aus den Schriften des Kaisers Marcus Aurelius und des Epictets ersehen kann.

Es ist eben nicht schwer den physicalischen Grund davon zu entdecken; und da die Erklärung desselben zu meiner gegenwärtigen Absicht gehöret, so wird man es mir verzeihen, wenn ich dabey, um die Sache recht deutlich zu machen, etwas umständlicher zu werke gehe.

Man bemerke also zuvörderst, daß nichts in der Seele vorgehe, ohne daß zu gleicher Zeit eine gewisse gleichförmige Bewegung in dem Nervensysteme erfolge, so, daß einer jeden Vorstellung in der Seele eine gewisse Erschütterung in den Nerven entspricht. Bey der bloßen Vorstellung wirken nur die Nerven des Gehirns, und je mehr die Vorstellung zusammengesetzt ist, desto größer ist die Anzahl der sich bewegenden Nerven. Wenn sich die Vorstellung in Empfindung verwandelt, so theilt sich diese Bewegung den Nerven der Brust mit. Das Gehirn scheint also der Sitz der Gedanken, und das Zwerchfell der Sitz der Empfindung und der unsern Willen ausrichtenden Kräfte der Seele zu seyn.

Die Verbindung, welche zwischen den Nerven des Gehirns und zwischen den Nerven der Brust statt findet, ist uns zwar unbekannt; man bemerket aber doch stets, daß bey einer gewissen Verwirrung in den Ideen, die Erschütterung von dem Gehirne zu der Brust fortgehe;

und dieß ist der Augenblick, in welchem die Vorstellung die Empfindung hervorbringt.

Laßt uns nunmehr betrachten, was in der Seele vorgehe, wenn sie recht deutlich denket. Eine Vorstellung ist nur darum verworren, weil ihre Theile, oder die einfachen Ideen, woraus sie besteht, in Eins vermenget sind, und auf einmal wahrgenommen werden. Soll eine Vorstellung deutlich werden, so muß man die Theile derselben von einander absondern, und jeden insbesondere betrachten. So lange die Seele dieses thut, ist allemal nur eine einzige Idee oder einfache Vorstellung recht klar, und folglich wird alsdann nur ein einziger Nerve merklich erschüttert. Daher rührt die Stille oder die große Ruhe der Seele und des Körpers, welche man bey denjenigen wahrnimmt, die sich im Nachdenken vertiefen. Die Wirkung eines einzigen Nerven ist zu schwach, um seine Erschütterung den Nerven der Brust mitzutheilen. Ein Beyspiel wird dieses begreiflicher machen. Man überreichet mir eine Schrift. Erst sehe ich dieselbe nur im Ganzen und verworren; ich sehe schwarze Zeilen auf einem weißen Grunde, und nehme dabey im Ganzen eine gewisse Ordnung und Zierlichkeit wahr. So lange die Wirkung meines Auges auf das ganze Blatt gerichtet ist, kann ich kein Wort davon lesen. Soll ich eines davon insbesondere unterscheiden, so muß die Linie meines Auges gerade auf dieses Wort gerichtet seyn. Dann wird das Bild, welches sich, wie bekannt, hinten im Auge abmahlet, an dem Orte, wo dieses Wort steht, deutlicher, alle andere Bilder werden verworrener, und ich kann dieses Wort lesen. Inzwischen lese ich es, ohne mir jeden Buchstaben, woraus es zusammengesetzt ist, deutlich vorzustellen; und wenn ich eine deutliche Erkenntniß von der Schrift erhalten soll, so muß ich nicht nur jedes Wort insbesondere sehen, sondern noch außerdem jeden Buchstaben, und sogar jeden Zug, woraus der Buchstabe zusammengesetzt ist, unterschei-

terscheiden. Indem ich aber dieses thue, so ist offenbar, daß in jedem Augenblicke nur ein einziger fast untheilbarer Punkt hinten im Auge eine völlige Klarheit bekömmt; die andern Theile des Bildes sind alle sehr verworren. In diesem Falle wird also nur eine einzige Faser der Sehenerven merklich gerührt; und diese Bewegung ist zu schwach, um sich den übrigen Theilen des Nervensystems mitzutheilen. So geht es nun allemal zu, so oft wir recht deutliche Vorstellungen haben. Es ist auf einmal nur ein einziger heller Punkt in dem Verstande, nur eine einzige einfache Vorstellung ist recht klar; alles übrige von den gegenwärtigen Vorstellungen wird verdunkelt, und kann nicht von uns wahrgenommen werden.

Hieraus wird begreiflich, warum sehr deutliche Vorstellungen wenig auf die Seele vermögen, und warum nothwendig eine gewisse Anzahl von besondern Vorstellungen in einem verworrenenen Ganzen beysammen seyn muß, wenn eine Empfindung hervorgebracht werden soll. Bloß die große Menge auf einmal merklich erschütterter Nerven ist vermögend die Erschütterung den Nerven der Brust mitzutheilen.

Ich komme nun wieder zu meiner Hauptabsicht zurücke, nach welcher ich den widersinnigscheinenden Satz erklären sollte, daß die dunkeln Vorstellungen mehr Gewalt über uns haben, als die klaren und deutlichen. Nun begreift man aus dem, was ich bisher angemerkt habe, daß keine Vorstellung anders eine Empfindung hervorbringt, als wenn sie verworren ist. So bald sie nur ein wenig deutlicher wird, so fängt der Verstand an, sich damit zu beschäfftigen; denn unsre Natur bringt es so mit sich, daß wir eine Vorstellung, die einen gewissen Grad der Klarheit hat, gern aus einander setzen wollen. Indem wir aber dieses thun, so geht alles, was hierbey geschieht, bloß in dem Gehirne vor. Ist hingegen die Verwirrung so groß, daß der Verstand

nichts

nichts dabey unterscheiden kann, so wirket das Ganze der Sache auf einmal auf uns, und bringt die Empfindung hervor. Wenn sich also zwo Vorstellungen zu gleicher Zeit einfinden, so wirket die dunkle gar nicht auf den Verstand, sondern führet unmittelbar zur Empfindung, da indessen die andere den Verstand wenigstens auf etliche Augenblicke beschäfftiget; und eben in diesen Augenblicken bemächtiget sich die dunkle Vorstellung der Seele, und bringt die Handlung hervor. Es ist nicht möglich, daß die langsame Wirkung der deutlichen Ideen die schnelle Wirkung der dunkeln Ideen verhindere, und auf diese Art überraschet oft die Empfindung die Vernunft.

Ich merke es wohl, daß diese Erklärung nicht jedermann gleich einleuchtend seyn werde. Man muß lange Zeit die Seele bey ihren geheimsten Wirkungen beobachtet, und sich eine gewisse Fertigkeit im Nachdenken über die geringsten Veränderungen, die in unserm Innersten vorgehen, erworben haben, wenn uns nichts von dem, was sich auf die Physik der Seele bezieht, entgehen soll. Doch, dem sey wie ihm wolle, so will ich noch eine andere Bemerkung hinzufügen, welche dieses Paradoxon auf eine noch begreiflichere Art erkläret.

Wenn wir eine dunkle Empfindung von einer Sache haben, so sind wir nicht im Stande ihren Werth zu schätzen. Denn, wir setzen das, was wir empfinden, nicht auseinander, und halten oft das, was ein bloßes Vorurtheil ist, für eine Wirkung unsers eigenen Urtheiles; wir glauben, das zu empfinden, was andere für uns empfunden haben. Ein Vorfall, der sich ziemlich oft zuträgt, kann zur Erläuterung dieser Anmerkung dienen. Zwo Personen sehen von weitem etwas, das sie nicht hinlänglich unterscheiden. Man suchet herauszubringen, was es wohl seyn möchte. Der eine thut den Ausspruch, daß es dieses sey. Sogleich bekräftiget der andere dieses Urtheil, und überredet sich, daß er

die von jenem genannte Sache deutlich sehe. Inzwischen hatte sich jener in der Benennung geirrt, und sieht etwas ganz anderes, als was er genannt hatte. Solchergestalt hintergeht uns die Dunkelheit unsrer Vorstellungen, und machet, daß wir Einbildungen für Wirklichkeiten halten.

Zufolge dieser Bemerkung ist es eben nicht schwer zu ermessen, woher die überlegene Macht der dunkeln Vorstellungen rühre. Da es unmöglich ist, an demjenigen, was man empfindet, zu zweifeln, so zweifelt man eben so wenig an demjenigen, was man zu empfinden glaubet, und man glaubet alles dasjenige zu empfinden, was zu einer etwas dunkeln Vorstellung einer Sache gehöret. Es giebt tausend Dinge, worüber wir vor den Jahren der eigenen Ueberlegung unzähliche male andere haben urtheilen und entscheiden gehört. Mit diesen Urtheilen sind wir so bekannt geworden, daß uns, so oft uns eines von diesen Dingen wieder vorkömmt, zugleich das Urtheil, das wir darüber haben fällen hören, wieder einfällt, und dieses geht so schnell in uns vor, daß die ganze Vorstellung eine innere Empfindung zu seyn scheint. Wenn wir also etwas thun sollen, das sich darauf bezieht, so müssen diese dunkeln Bewegungsgründe, als Folgen jener vorgegebenen Empfindungen, nothwendig wirksam seyn, die Vernunft mag dazu sagen, was sie will. Es verhält sich hiemit eben so, wie mit den optischen Täuschungen, wo es fast unmöglich ist, der Bezauberung zu widerstehen. Man mag es noch so gewiß wissen, daß der Mond bey seinem Untergange nicht größer ist, als er im Mittagskreise war, so behält doch die Täuschung die Oberhand über die Vernunft, wenn man auch gleich weiß, woher der Irrthum entsteht.

Ist aber die Täuschung selbst alsdann so stark, wenn man ihren Ursprung kennt, welche Macht muß sie nicht in solchen Fällen haben, wo man nicht einmal einen Argwohn hat, daß man sich betriege? Dieß findet gemeiniglich alsdann statt, wenn das Urtheil aus dunkeln Vorstellun-

stellungen entsteht, auf die man kein Mißtrauen setzen kann, weil man sie nicht empfindet. Daher kömmt es, daß man das Urtheil für eine Art von innerer Empfindung hält. So schreibt man oft seinen besondern Geschmack, oder gewisse Neigungen und Wirkungen des Eigensinnes der Natur selbst zu, die doch der Natur sehr zuwider sind. Man weiß die Ursachen, welche diesen Geschmack oder diese Neigungen hervorgebracht haben, nicht auseinander zu setzen, und bildet sich ein, daß sie ihren Ursprung in der Natur der Dinge selbst haben. Vergeblich suchet man ihnen die Stärke der Vernunft entgegen zu stellen. Es sind Feinde, die im Hinterhalte verborgen liegen: man wird von ihnen geschlagen, und sieht nicht, wo die Schläge herkommen. Ebendeßwegen ist es unmöglich, sich geradezu gegen sie zu wehren. Der Mensch wird immer ein Sclave seiner Leidenschaften und seiner Vorurtheile bleiben, so lange er ihnen weiter nichts als die Vernunft entgegen zu setzen weiß.

Dieß ist, wo ich nicht irre, der wahre Ursprung der tyrannischen Macht der Vorurtheile, der Leidenschaften, der vorgefaßten Meynungen, und so vieler andern Feinde der Vernunft. Sie stehen in den dunkeln Gegenden der Seele, wo man ihre feindlichen Bewegungen und listigen Unternehmungen nicht eher gewahr wird, bis es zu späte ist, sich dagegen zu setzen, und eben dieses verschaffet ihnen fast immer einen unfehlbaren Sieg.

Diese Bemerkung ist die Schlußfolge von allen vorhergehenden Untersuchungen. Sie kann zur Erklärung vieler Paradoxen in Absicht auf die Meynungen, die Sitten, die Gebräuche, und das Verhalten der Menschen dienen; und es lassen sich zugleich verschiedene sehr wichtige Anmerkungen über die Maaßregeln daraus ziehen, welche man ergreifen muß, wenn man die Einsichten der Vernunft mit größerm Vortheile gebrauchen will.

Bey dem ersten Anblicke scheint einer nicht vorher eingenommenen Vernunft nichts befremdender zu seyn, als

als gewisse Meynungen, welchen ganze Völker, Secten und Orden zugethan sind. Man findet, daß sie der gesunden Vernunft so gerade zuwider sind, daß man nicht weiß, was man von denjenigen, die sie angenommen haben, denken soll. Eben so verhält es sich mit verschiedenen Gewohnheiten und Gebräuchen, die so widersinnig aussehen, daß man, wenn man sie mit ansieht, kaum seinen eignen Augen trauet.

Alles dieses läßt sich aus dem, was ich über die Macht der dunkeln Vorstellungen angemerkt habe, deutlich genug erklären. Was man vor den Jahren der Ueberlegung hört und sieht, das setzet sich ohne einiges Hinderniß in dem Verstande feste. Es ist bekannt, daß man Kindern und Personen, die nicht selbst nachdenken, alles, was man nur will, weis machen kann. Wörter ohne Sinn füllen die Einbildungskraft an, und das Urtheil nimmt eine Menge von unbewiesenen oder auch selbst wiedersprechenden Sätzen unter dem Scheine von Wahrheit und Wirklichkeit auf. So oft uns also das Gedächtniß an diese Wörter oder an diese Sätze erinnert, so erinnert es uns auch, obgleich auf eine dunkle Art, an den Schein von Wahrheit und Wirklichkeit, unter welchem wir sie ehemals aufgenommen haben. Dieses verhindert uns, sie der Prüfung der Vernunft zu unterwerfen. Ja gesetzt, daß einige Zweifel in uns entstünden, die uns zu einer solchen Prüfung antrieben, so haben wir doch, wenn die Gelegenheit da ist, allbereits lange vorher entschieden oder gehandelt, ehe die Vernunft Zeit gehabt hat, ihre Gründe auseinander zu setzen. Man sieht den Fehler erst, nachdem er geschehen ist, ein, und vermeidet ihn nicht anders, als nachdem man ihn oft erkannt hat.

Diese schnelle Wirkung der dunkeln Vorstellungen zeiget sich sehr deutlich bey den bösen Gewohnheiten, die man für böse erkennt, und gern ablegen möchte. Es gelingt uns nicht eher als nach vielen Versuchen. Inzwischen

zwischen sprach die Vernunft schon das erste mal sehr entscheidend und hielt uns sehr starke Gründe vor; allein die Empfindung überwältigte sie, weil sie geschwinder wirket und sich uns alles, was sie uns eingiebt, auf einmal darstellet, da hingegen Zeit dazu gehöret, sich die gegenseitigen Gründe deutlich vorzustellen.

Es giebt also keine so abgeschmackte Meynungen und Gebräuche, die sich nicht gegen die Rechte der Vernunft und des gesunden Verstandes einführen und behaupten liessen. So bald ein Irrthum der Masse von dunkeln Vorstellungen einverleibet ist, so ist es äußerst schwer, ihn aus dem Verstande herauszureissen, oder auszutreiben. Dieß ist der Grund, warum es selbst dem Weisen sehr schwer fällt, Nationalvorurtheile, oder die Vorurtheile des Standes, in welchem er erzogen worden ist, abzulegen. Es gelingt ihm damit nur in so fern, als er die Entscheidungen der Vernunft aus dem Verstande in die Empfindung übergehen lassen kann. Denn soll man einen seit langer Zeit angenommenen Irrthum fahren lassen, so ist es nicht genug zu beweisen, daß es ein Irrthum sey; man muß es empfinden, ohne dabey des langsamen Ganges der Vernunftschlüsse nöthig zu haben.

Diese Betrachtung führet mich auf zwo Anmerkungen, womit ich diese Abhandlung schliessen will.

Aus dem, was ich über die Leichtigkeit, womit man die wunderlichsten Meynungen und Gebräuche annimmt, und über die Hartnäckigkeit, womit man denselben zugethan bleibt, gesagt habe, erhellet, daß es nicht schwer seyn würde, einem einfältigen und noch von keinen Vorurtheilen eingenommenen Volke vernünftige Meynungen und Gesinnungen einzustößen und dasselbe weise und tugendhaft zu machen. Man dürfte ihm zu dem Ende nur weise und tugendhafte Anführer geben. Der Mensch, der nicht vorher für gewisse Dinge eingenommen ist, glaubet, was die andern glauben, und thut, was er an-

dere thun sieht. Die ganze Schwierigkeit würde nur darinnen bestehen, daß man die nöthigen Einrichtungen zu treffen wüßte, dem Volke die Muster, nach welchen man es bilden wollte, vor Augen zu stellen. Wäre dieses geschehen, so würde der Erfolg davon unfehlbar seyn. Man kann diese Bemerkungen leicht auf den besondern Fall anwenden, wo es um die beste Methode zu thun ist, die Jugend mit gutem Fortgange zu erziehen. Ich gehe nun zur zweyten Anmerkung über.

Wir haben aus allem, was bereits oben angeführt worden, gesehen, daß der Vernunftschluß nichts gegen das Vorurtheil vermag, und daß die Gründe, welche uns die Vernunft an die Hand giebt, gegen die Empfindung nichts ausrichten. Einige Philosophen haben, da sie dieses bemerkten, den falschen Schluß daraus gezogen, daß die Vernunft ein sehr unnützes Geschenk der Natur sey. Sie behaupten, daß die Einsichten des Verstandes gar keinen Einfluß in unsre Handlungen haben, und daß sie bloß zur Belustigung dienen können. Sie glauben, daß diese Lehre hinlänglich durch das Beyspiel verschiedener Philosophen bewiesen sey, welche die Tugend predigen, ohne sie selbst auszuüben, und welche den Werth und den Vortheil solcher Gesinnungen, die sie selbst nicht haben, und nicht zu haben verlangen, sehr gründlich darthun. Ich merke hiebey an, daß zwar die Sache selbst nicht geleugnet werden kann, daß aber die Folge, die man daraus zieht, unrichtig ist. Die Erklärung, die ich von der Sache selbst gegeben habe, entdecket uns zugleich die Mittel, der Vernunft ihre Rechte und ihren Vorzug zu versichern.

Da das Vorurtheil unstreitig stärker als der Vernunftschluß, und wirksamer als der deutlich erkannte Bewegungsgrund ist, so kömmt es nur darauf an, daß man den Aussprüchen der Vernunft die Stärke des Vorurtheils und der Empfindung verschaffe, und dieses ist sehr wohl möglich. Man darf nur denselben Vernunft-

nunftschluß so oft wiederholen, und denselben Bewegungsgrund so oft erwegen, bis wir mit beyden recht bekannt werden. Alsdann erinnert man sich derselben bey allen Gelegenheiten leicht; die deutliche Erkenntniß, die man anfänglich davon hatte, verwandelt sich dadurch in eine anschauende und verworrene Erkenntniß; und dieß ist es eben, was ihr die antreibende Kraft giebt. Es verhält sich mit den moralischen Kenntnissen, wie mit den Regeln der Kunst. Die deutliche Erkenntniß aller Schönheiten eines Gemäldes setzet uns noch nicht in den Stand, ein solches Gemälde zu verfertigen. Es ist bekannt, daß dazu Geschicklichkeit (Genie) und Uebung gehören. Wenn man nun dasjenige, was man durch Geschicklichkeit, durch Uebung und Fertigkeit versteht, genauer bestimmen will, so wird man finden, daß dieses alles auf eine anschauende uns sehr geläufige Erkenntniß der Regeln und der Art sie anzuwenden, hinauslaufe. Wenn wir denselben Vernunftschluß recht oft wiederholen und denselben Bewegungsgrund recht oft erwegen, so werden wir mit beyden so bekannt, daß ein einziger Augenblick hinlänglich ist, uns bey Gelegenheit eine anschauende Erkenntniß davon zu verschaffen. Dadurch gehen die Kenntnisse des Verstandes zur Einbildungskraft und von dieser in diejenige Gegend der Seele über, wo die antreibenden Kräfte sind. Und dieß ist eben das Mittel, der Vernunft ihr Recht, den Menschen auf dem Wege der Tugend zur Glückseligkeit zu führen, zu versichern.

Von der Kraft (Energie*) in den Werken der schönen Künste.

Um den Innhalt dieses Aufsatzes genau zu bestimmen, muß ich mit einigen vorläufigen Anmerkungen über den Endzweck und den ersten Grundsatz der schönen Künste den Anfang machen. Gemeiniglich sagt man, der Endzweck dieser Künste sey zu gefallen, auf eine witzige Art zu vergnügen, auf eine angenehme Art zu rühren, und ihr erster Grundsatz sey die Nachahmung der schönen Natur. Nach meinen Gedanken heißt dieses die schönen Künste erniedrigen, wenn man ihnen bloß den Endzweck, zu gefallen, anerkennet, und der Grundsatz der Nachahmung kömmt mir eben so willkührlich angenommen, als unfruchtbar in seiner Anwendung vor.

Will man die schönen Künste aus der Classe der nichtsbedeutenden Dinge herausheben, und sie mit dem allgemeinen Systeme der nützlichen Erfindungen in Verbindung bringen, so muß man einen andern Endzweck bey ihnen festsetzen; und wenn man den Künstlern wirklich nützlich seyn will, so muß man ihnen einen andern Grundsatz zum Führer geben. Ich betrachte die schönen Künste auf eine Art, welche sie mir in ihrer ganzen Würde darstellet.

Ich sehe überhaupt nur drey grosse Gegenstände, welche alles dasjenige, was die menschlichen Einrichtungen Nützliches an sich haben, in sich fassen: nämlich, die Staats-

*) Ich bin, aus Mangel eines andern Ausdrucks, genöthiget, mich dieses Wortes zu bedienen, um dadurch überhaupt eine gewisse vorzügliche Kraft, nicht nur in der Rede, sondern in allen andern Dingen, die zum Geschmacke gehören, anzuzeigen. Es ist eben das, was bey dem Horaz (Serm. I. 4.) acer spiritus et vis in verbis et rebus heißt.

Staatskunst, die Philosophie und die sch[illegible]n Künste, welche alle drey gleich nothwendig zur Glückseligkeit sind. Soll der Mensch zu dem Grade der Glückseligkeit gelangen, dessen er fähig ist, so hat er dazu dreyerley vonnöthen. Anordnungen, welche ihm den ruhigen Besitz und Genuß dessen, was zu seinen natürlichen Bedürfnissen gehöret, versichern; Kenntnisse und Einsichten, welche ihn von seinen moralischen Bedürfnissen, von dem Grade der Glückseligkeit, dessen er fähig ist und von dem Wege, der dahin führet, unterrichten; und endlich Veranstaltungen, um sich diese Einsichten zu Nutze zu machen und die nöthigen Kräfte, um denselben gemäß zu handeln. Die Staatskunst sorget für das erste, die Philosophie für das andere, und die schönen Künste sorgen für das dritte dieser Bedürfnisse. Ihnen kömmt es zu, die Lehren der Philosophie dem Gemüthe mit einer Kraft einzudrücken, dergleichen die nackte Wahrheit niemals hat; sie müssen sich der Einbildungskraft und des Herzens der Menschen bemächtigen, um sie nach dem erhabenen Ziele zu lenken, welches uns die Philosophie vorgesetzt hat. Dieß ist der rechte Gebrauch, den der Künstler von seinen Geschicklichkeiten machen muß.

Hieraus fließt der erste Grundsatz oder das Grundgesetz der schönen Künste, welches alles in sich fasset, was der Künstler zur glücklichen Erreichung seiner Absicht thun muß. Er wähle einen nützlichen Gegenstand, er drücke ihn mit aller Kraft und Energie, dessen er fähig ist, aus, damit er bleibende Wirkungen in dem Verstande und dem Herzen des Menschen hervorbringe; oder kurz, der Künstler gebe einem nützlichen Gegenstande alle nur mögliche Energie.

Wenn wir die Sachen auf diese Art betrachten, so wird das, was ich Energie nenne, ein Grundbegriff in der Theorie der schönen Künste und verdienet genau aus einander gesetzt zu werden. Und dieß ist eben die Absicht meiner gegenwärtigen Abhandlung.

In dem [illegible]ten Aufsatze, den ich der Akademie vorzulesen die Ehre gehabt, habe ich gezeigt, daß die Seele, so oft sie sich den Eindrücken der äussern Dinge überläßt, in einen von denen drey Zuständen gerathe, welche ich den **Zustand des Nachdenkens**, den **Zustand der Betrachtung** (contemplation) und den **Zustand der Bewegung** (emotion) genannt habe. Die Vollkommenheit, die wir an einer Sache wahrnehmen, heißt uns darüber nachdenken, die Schönheit reißt uns zur Beschauung oder Betrachtung derselben fort und die Energie bringt die Bewegung hervor. Wenn wir also die Ursachen der Bewegung entdecken können, so werden wir daraus die verschiedenen Arten der Energie kennen lernen.

Die Untersuchungen, welche ich hierüber angestellt, haben mich auf drey Ursachen der Bewegung geführt. Die erste ist die schnelle Unterbrechung der Folge unsrer Vorstellungen; die andere, eine neue Stärke, welche zuweilen unsre gegenwärtigen Vorstellungen bekommen, und die dritte ein merklicher Reiz von einer Sache, die sich unmittelbar auf unsre Gesinnungen und Leidenschaften bezieht. Ob es noch andere Ursachen davon gebe, ist mir unbekannt.

Ich gebe also zur ersten Ursache der Bewegung die schnelle Unterbrechung der Folge unsrer Vorstellungen an. Will man diese Ursache recht kennen lernen, so erinnere man sich an die glücklichen Augenblicke, da die Seele, indem sie sich einer sanften Zerstreuung überläßt, ohne Zwang und ohne Anstrengung eine Reihe ergötzender Ideen hervorbringt. Gleich einem Bache, dessen Wasser unmerklich dahinfließt, fühlet sie ihre eigne Geschäfftigkeit nicht; sie vergißt sich selbst darüber, daß sie ihre ganze Aufmerksamkeit auf das abwechselnde Gemälde richtet, welches die Folge ihrer Vorstellungen schaffet. Gemeiniglich ist dieser Zustand nicht von langer Dauer, die geringste Ursache zerstöret die angenehme Täuschung. Dann wendet die Seele ihre Augen von dem Gemälde

ab,

ab, um sie auf sich selbst, auf ihren Zustand, auf die Art ihrer Existenz in dem gegenwärtigen Augenblicke zu richten. Diese Veränderung wird allemal von einer stärkern oder schwächern Bestürzung begleitet, welche Bewegung hervorbringt. Ein von Kummer niedergedrückter Mensch hat zuweilen das Glück, seinen Kummer auf etliche Augenblicke zu vergessen, und sich durch etwas Ergötzendes zu zerstreuen; inzwischen fällt ihm eine Idee ein, die sich auf seinen Kummer bezieht; sogleich höret diese glückliche Zerstreuung auf, er erwachet gleichsam voll Schrecken aus seinem süßen Traume, kömmt wieder zu sich selbst und alle seine Bekümmernisse stellen sich wieder ein. So geschieht es öfters, daß wir unsere Existenz und unsere Persönlichkeit gewissermaßen vergessen, und dann wecket uns auf einmal eine einzelne Vorstellung auf, und läßt uns an uns selbst und an die Umstände denken, in welchen wir uns befinden. Diese schnelle Veränderung kann nicht ohne einige Bewegung geschehen. So kann also die Bewegung durch die plötzliche Unterbrechung der Folge unsrer Vorstellungen hervorgebracht werden. Die Ursachen, welche diese Unterbrechung hervorbringen, machen die erste Classe der energischen Gegenstände aus.

Zu dieser Classe rechne ich die Gegenstände, welche entweder durch ihre Neuheit oder durch das Besondre, das Seltsame oder das Wunderbare, das man an ihnen gewahr wird, etwas Auffallendes an sich haben. Man sieht sehr oft, daß eine ganz gleichgültige Sache, die gar keine Energie hat, zufälliger Weise die Aufmerksamkeit erreget. Die gleichgültigsten Dinge, die sich gegen unsre Erwartung zutragen, fallen, nach Beschaffenheit der Umstände, auf eine angenehme oder unangenehme Art auf. Es giebt selbst verneinende Ursachen, die solches thun. So hat man bemerkt, daß Personen, die bey einem starken Geräusche zu schlafen gewohnt sind, aufwachen, sobald dasselbe aufhöret.

Alles

Alles also, was neu, unerwartet, ausserordentlich, wunderbar ist, was die Einförmigkeit unterbricht und die Aufmerksamkeit erhöhet, gehöret zu dieser Gattung von Energie. In der Redekunst ist es die zu rechter Zeit geschehene Erhebung oder Nachlassung des Tones der Stimme, ein unerwarteter Uebergang, eine Redensart von einer zwar ganz richtigen, aber doch nicht sehr gewöhnlichen Wortfügung; es sind neue Ausdrücke, auffallende Wendungen und eine Menge anderer zu rechter Zeit angebrachter kleiner Kunstgriffe, welche dem Styl diese Energie geben. In der Tonkunst erhält man diese Art von Energie durch die Piano und Forte, durch die weiten Intervalle, durch Pausen, durch Veränderungen der Tonart, durch eine neue oder sonderbare Harmonie, durch Akkorde, und durch viele andere Mittel, welche den Hauptton des Stücks von Zeit zu Zeit erheben.

Unter allen Arten von Energie ist diese die unerheblichste. Denn sie läuft bloß darauf hinaus, einem Kunstwerke den reizenden Geschmack zu geben, wodurch es angenehm oder belustigend wird, die Materie desselben mag übrigens beschaffen seyn, wie sie will. Ihre Wirkung ist vorübergehend, sie bringt nichts Bleibendes in der Seele hervor, nichts, was zur Verbesserung derselben abzielte. Ein Werk, welches bloß das Verdienst hat, das ihm diese Art von Energie geben kann, kann wohl sehr angenehm seyn, aber es erreichet den großen Endzweck der schönen Künste nicht. So verhält es sich mit allen Werken, die bloß ergötzend sind; sie können in ihrer Art vortrefflich seyn, aber die Art selbst ist die geringste von allen.

Unterdessen kann diese Art von Energie sehr nützlich gebraucht und selbst sehr nothwendig werden. So oft die Materie, welche der Künstler bearbeitet, recht wichtig ist, so muß er ihr alle mögliche Reize geben, damit sie einen desto größern Eindruck mache; er muß alle Triebwerke der Kunst in Bewegung setzen, um die Auf-

merk-

merksamkeit bey den wichtigsten Stellen aufs neue zu beleben. Die Odyssee des Homers ist ein Muster in dieser Art. In dem Charakter und in der Unternehmung des Ulysses findet sich Energie von einer erhabenen Art; fast alles Uebrige dieses sonderbaren Gedichtes betrifft seltsame und wunderbare Begebenheiten, welche dem ganzen Gedichte mancherley Reize geben und dadurch der Hauptmaterie vortheilhaft sind. Durch einen weisen und nützlichen Gebrauch dieser Art von Energie wird der Künstler ein Nachahmer der Natur, welche fast immer eine zufällige Annehmlichkeit mit den nützlichen Dingen verbindet.

Ich komme nun zu der Art von Energie, welche die zweyte Ursache der Bewegung ist. Sie entsteht aus der höhern Kraft einer ihrer Natur nach angenehmen oder unangenehmen Beschaffenheit, welche aber doch, ohne diese ausserordentliche Hülfe, keine merkliche Energie haben würde. Da sich das, was ich zur Erklärung der Wirkung dieser Art zu sagen habe, auf den Zustand der Betrachtung (contemplation) bezieht, so muß ich wohl erst einige Begriffe von diesem Zustande geben. In dem ersten Augenblicke, da sich ein Schauplatz von angenehmen Gegenständen vor uns eröffnet, fühlet sich die Seele von seiner Schönheit gerührt; bald darauf überläßt sie sich der Betrachtung der verschiedenen Gegenstände, die sich auf dem Schauplatze darstellen. Auf die erste Rührung folget nach und nach eine vollkommene mit Heiterkeit verbundene Stille, und daraus entstehet eine angenehme Träumerey, ein Zustand, welcher gefällt und in welchem man gerne bleiben möchte, ob er gleich nichts scharfreizendes mehr an sich hat; die Seele ist sich dessen, was sie empfindet, nicht mehr deutlich bewußt, und giebt sich keine Mühe mehr, lebhaft zu empfinden. Wenn inzwischen in diesem Zustande das Auge einen Gegenstand entdecket, welcher sich durch eine vorzügliche Schönheit von den übrigen unterschei-

scheidet, so bekömmt die Seele ihre ganze Lebhaftigkeit wieder; das, was erst bloß gefiel, fängt nun an zu rühren und in Bewegung zu setzen. Dieß ist der Uebergang aus dem Zustande der Betrachtung oder der Beschauung in den Zustand der Bewegung, und dieß ist eine Art von Energie, welche aus einer vorzüglichen Vollkommenheit entspringt.

Wir müssen also in denen Gegenständen, welche uns ihrer Natur nach angenehm sind, dergleichen das Regelmäßige, das Schöne und das Wahre ist, diese erste Eigenschaft, die uns bloß befriediget, von der andern unterscheiden, die uns in Bewegung setzet. Man wird das, was ich damit sagen will, besser verstehen, wenn man erst bemerket hat, daß uns das, was wahr, was schön, was klar ist, bloß gefällt, und daß uns hingegen dasjenige, was vorzüglich wahr, oder schön, oder klar ist, ganz einnimmt und entzücket. Wir billigen ein Wort oder eine Redensart, welche dasjenige, was sie ausdrücken sollen, ziemlich gut ausdrücken; aber jene vielsagenden, alles erschöpfenden Wörter, die man niemals vergißt, jene glänzenden Ausdrücke, die den Gegenständen, welche sie abmahlen, das Leben geben, entzücken uns. Wir lassen es dabey bewenden, das, was uns falsch zu seyn scheint, bloß zu verwerfen, aber wir entrüsten uns, oder wir lachen über das, was abgeschmackt ist. Wir wenden unsre Augen von dem, was nicht schön ist und uns mißfällt, ab, aber eine sehr ungestalte, häßliche Sache verursachet uns zuweilen Abscheu. Ein Gemälde, welches die Farben und den Ton der Natur ziemlich gut nachahmet, gefällt uns seines Colorits wegen; aber wir erstaunen bey dem Anblicke der besten Landschaften eines Rembrands, welche uns in die Gegend selbst, die sie vorstellen, zu versetzen scheinen; wir fühlen in den Gliedern des Körpers die Kühle der Schatten.

Man bemerke also überhaupt, daß es eine vorzügliche, andern überlegene Art und Weise giebt, die Einbil-

dungs-

dungskraft durch sinnliche Gegenstände zu rühren. Sie ist den größten Künstlern eigen, und verursachet eine Art von Empfindung in den sinnlichen Werkzeugen, die derjenigen ähnlich ist, welche die Gegenstände selbst hervorbringen würden. So sind verschiedene Gemälde im Homer beschaffen. Hier wird das Auge von dem Glanze der Waffen geblendet, dort hören wir das Geräusch, welches sie verursachen, wenn der Held fällt. Eine jede Vollkommenheit, die sich um einen beträchtlichen Grad über das Gewöhnliche erhebt, muß eine solche Wirkung hervorbringen, wir mögen sie in der Natur oder in den Werken der schönen Künste finden.

Ich habe allbereits angemerkt, daß die Dinge, welchen der Künstler diese Art von Energie geben kann, diejenigen sind, die ihrer Natur nach dem Verstande und der Einbildungskraft angenehm sind, und die folglich schon einige natürliche Vollkommenheit oder Schönheit an sich haben. Die Sache verdient, daß wir sie umständlicher aus einander setzen. Die Dinge, welche sich auf den Verstand beziehen, und welche man gemeiniglich unter der allgemeinen Benennung der Gedanken zusammenfasset, sind verschiedener Arten von Vollkommenheit fähig. Ein Gedanke kann, in Ansehung der Wahrheit, der Klarheit, des Naiven, des Simplen, der Stärke, der Kürze, des Reichthums u. s. w. Vollkommenheit haben. Bey denen Dingen, welche sich auf die Einbildungskraft beziehen, und deren Vollkommenheit Schönheit heißt, kann Wahrheit in der Nachahmung eines sinnlichen Gegenstandes, Majestät und Reichthum in den Bildern, in den Vergleichungen und in den Schilderungen, Regelmäßigkeit, Ordnung und Harmonie in der Anordnung der Theile, Schönheit und Anmuth in den Gestalten seyn.

Der Künstler, der seinem Werke nur einen gewöhnlichen Grad dieser Vollkommenheiten gäbe, würde ein angenehmes Werk verfertiget haben, dem aber doch die

 wahre

wahre Energie fehlte; es würde ergötzen, aber nicht stark rühren können. Will er den großen Endzweck der schönen Künste erreichen, so füge er noch die rechte Energie hinzu. Der Redner und der Dichter müssen sich nicht damit befriedigen, wahre und angenehme Dinge zu sagen, sondern sie müssen noch ihr Möglichstes thun, den wichtigen Stellen ihrer Werke die vorzügliche Vollkommenheit zu geben, die allein unauslöschliche Eindrücke machen kann.

Diese Art von Energie ist von großem Gewichte und bringt schätzbare Wirkungen in dem menschlichen Geiste hervor. Da sie überhaupt in einer Vollkommenheit besteht, die vor unsrer gewöhnlichen Art, uns die Dinge vorzustellen, große Vorzüge hat, so muß das Studium solcher Werke nothwendig die Vollkommenheit des Verstandes und der Einbildungskraft befördern. Erst werden wir von den Schönheiten, welche uns der Künstler vorzustellen gewußt hat, gerührt; dann betrachten wir die Sache, welche diese mit Bewunderung vermischte Rührung hervorgebracht hat, aufmerksamer; wir suchen den Grad der Vollkommenheit, den wir so eben bewundert haben, zu begreifen; wir bemühen uns, eine so vollkommene Vorstellung uns zu eigen zu machen, und es gelingt uns. Wir verlieren nachgehends allen Geschmack an dem Mittelmäßigen und suchen immer das Vollkommenste. So wird also die Vorstellungskraft durch die schönen Künste erhöhet. Man bemerke bey dieser Gelegenheit, daß jene glücklichen Veränderungen, die vor drey hundert Jahren ihren Anfang genommen haben, und den Sitten, dem Fortgange der Vernunft, den Wissenschaften und der Religion so vortheilhaft geworden sind, ein sehr schöner Beweis desjenigen sind, was ich itzt gesagt habe. Nicht denen aus Constantinopel vertriebenen Griechen haben wir die Wiederherstellung der Gelehrsamkeit, nicht denen Medicis haben wir die Künste, nicht einem **Calvin** oder einem **Luther** hat ein

Theil

Theil Europens seine geistliche Freyheit zu verdanken. Ein Plato, ein Xenophon, ein Demosthenes, ein Cicero, ein Phidias, ein Polyklet, haben diese glücklichen Veränderungen bewirkt. Den vorzüglichen Vollkommenheiten, die in ihren Werken glänzen, ist man das Genie eines Erasmus, eines Calvins, eines Raphaels und aller der großen Männer schuldig, welche jene glückliche Veränderung zu Stande gebracht haben. Solche Wirkungen können die Werke der schönen Künste hervorbringen, wenn ihnen diese zweyte Art von Energie eigen ist.

Dieß ist nicht Alles. Ausserdem, daß sich der Geist überhaupt durch das Studium der besten Werke des Geschmacks erhebt, zieht man noch andere besondere Vortheile daraus. Erst in Ansehung derer Dinge, die sich auf den Verstand beziehen. Diese Dinge sollen uns unterrichten und unsre Erkenntniß vermehren. Dem Philosophen kömmt es zu, die Wahrheiten aus den unerschöpflichen dem Geiste offenstehenden Quellen herauszuholen und auch ihren Werth zu bestimmen; aber dem Manne, der Geschmack hat, dem Künstler, liegt es ob, dieselben in ihr ganzes Licht zu stellen, und ihnen gleichsam einen Körper zu geben. Der Philosoph machet sie verständlich, der Redner machet sie sinnlich, und läßt sie, ohne sie doch dem Verstande zu entziehen, in die Einbildungskraft und das Herz übergehen, indem er sie mit den verschiedenen Triebwerken der Seele verbindet. Und dadurch werden sie recht nützlich. Der Philosoph beweiset uns, das wir gerecht seyn und die Gottheit verehren müssen. Wir können dieser Wahrheit, welche er deutlich darthut, unsern Beyfall nicht versagen. Da sie aber bloß unsern Verstand beschäftiget, so rühret sie uns nicht; wir sind nicht einmal davon versichert, daß sie alsdann, wenn sie einen Einfluß in unsre Handlungen haben sollte, unserm Geiste gegenwärtig seyn werde, und so wird diese so wichtige Wahrheit fast unnütze. Der

 Dich-

Dichter greift die Sache anders an, er stellet unsrer Einbildungskraft die schrecklichen Folgen der Ungerechtigkeit und der Gottlosigkeit in sinnlichen und wegen ihrer grossen Lebhaftigkeit unauslöschlichen Gemälden vor. Nachdem er die Einbildungskraft gerührt hat, wendet er sich an den Verstand und hält ihm die Wahrheit vermittelst jenes starken eindringenden Ausdrucks vor, welcher gleichsam die Aufschrift des Gemäldes ist:

Discite justitiam, moniti, nec temnere Divos!

Dieß ist die Energie, welche bloß allein der Künstler den speculativischen Wahrheiten geben kann.

Es würde unschicklich seyn, sich hier umständlicher über die verschiedenen Mittel zu erklären, deren sich die Redner, und die Dichter bedienen können, um ihren Gedanken entweder in Absicht auf die Wahrheit, oder auf die Klarheit, oder auf das Naive u. s. w. entweder durch Bilder, oder durch glückliche Wendungen die größte Energie zu geben. Ich füge nur noch eine Anmerkung hinzu. Es giebt eine gewisse Anzahl von Wahrheiten, welche den Menschen zu Grundregeln ihres Verhaltens dienen sollten. Nun ist es aber nicht genug, daß man sich einmal von diesen Wahrheiten überzeuget hat, man muß sie in aller nur möglichen Klarheit einsehen, sie müssen unserm Geiste beständig gegenwärtig seyn, oder wir müssen sie uns so bekannt machen, daß wir versichert sind, sie werden uns bey allen Gelegenheiten, wo wir ihres Dienstes bedürfen, mit überzeugender Stärke wieder einfallen. Eben dieses hatten unsre Vorfahren, in Ansehung derjenigen Wahrheiten, die sie als Sprüchwörter vorgetragen haben, zur Absicht. Der Verstand verleihet der Seele gar keine thätige Kraft: darum müssen, wenn wir uns dieser Wahrheiten erinnern, die Einbildungskraft und das Herz Antheil daran nehmen. Nur alsdann tragen sie den Sieg davon. Dem Künstler kömmt es zu, das eine so wohl als das andere

zu

zu thun, jene Wahrheiten auf eine so vorzügliche Art zu sagen, daß man sie niemals vergißt, oder sie mit sinnlichen Schönheiten und mit Empfindungen zu begleiten, welche sie der Einbildungskraft und dem Herzen tief einprägen.

Die übrigen Dinge, welche zu dieser Classe gehören, zeichnen sich durch einen vorzüglichen Geschmack und durch eine vorzügliche Schönheit aus.

Das Schöne von aller Art, womit man die Einbildungskraft anfüllet, vermehret bey uns die Fähigkeit, auf eine angenehme Art gerühret zu werden. Von dieser Fähigkeit hängen großentheils die Annehmlichkeiten des Lebens ab. Der wilde, ungesittete Mensch genießt bloß die gröbsten Vergnügungen, die Früchte dessen, was er zur Befriedigung der dringendesten Bedürfnisse der Natur thut; der unterrichtete, aufgeklärte Mensch hingegen genießt unzähliche Annehmlichkeiten, welche der Geschmack allein gewähren kann. Da aber auf der andern Seite mit dieser größern Empfindlichkeit, welche uns der Geschmack giebt, sehr viele Unannehmlichkeiten, Ueberdruß und Ekel, unzertrennlich verbunden sind, so kommen uns jene Vortheile theuer genug zu stehen. Doch, dem sey wie ihm wolle, diese Empfindlichkeit verschafft uns noch wesentlichere Güter. Sie machet den Menschen fähiger, durch eine gute Unterweisung vollkommener zu werden. So wie es unmöglich ist, einen dummen oder fühllosen Menschen zu bessern, weil er weder die Stärke der Vorstellungen, die man ihm thut, noch das Gewicht der Zuchtmittel, die man bey ihm gebraucht, empfindet, so läßt sich hingegen ein aufgeklärter Mensch, der durch die schönen Künste empfindlicher geworden ist, weit leichter und glücklicher bearbeiten. Oft ist ein einziges recht kräftiges Wort, dessen ganzen Nachdruck er fühlet, hinlänglich, ihn, nachdem er lange auf mancherley Irrwegen herumgewandelt, wieder auf den rechten Weg zu bringen. Da er Schande und Ehre weit stärker als

ein anderer empfindet, so erleichtert er dadurch seinem Führer den Gebrauch der Mittel, ihn vollkommener zu machen. Das Beyspiel der Grönländer, des elendesten Volkes auf dem Erdboden, welches beständig mit den grausamsten Uebeln kämpfet, kann uns für sich allein zeigen, welche Hindernisse die Unempfindlichkeit der Verbesserung des menschlichen Geschlechts in den Weg leget. Dieses arme, ungesittete Volk fühlet den Unterschied zwischen ihrem Elende und dem Wohlstande der Europäer so wenig, daß sie nicht einmal die unschuldigsten Gebräuche annehmen, welche ihren Zustand verbessern würden.

Diese Anmerkungen werden uns dazu behülflich seyn, den Werth und die Wichtigkeit der verschiedenen Werke des Geschmacks und der bisher erklärten und zu dieser zweyten Classe gehörigen Arten von Energie zu schätzen. Die Werke der Redner und der Dichter, welche sich durch starke und auf eine sehr auffallende Art vorgetragene Sprüche, durch siegreiche Wahrheiten, oder durch reiche Bilder auszeichnen, welche dem Verstande Licht geben und die darinnen enthaltenen wichtigen Begriffe unauslöschlich machen; solche Werke, sage ich, verdienen unter denjenigen, welche zu dieser Classe gehören, oben angesetzt zu werden; und darauf folgen diejenigen, in welchen ein männlicher und gründlicher Geschmack herrschet, ein Geschmack, welcher denjenigen, die diese Werke studiren, einen Ekel vor allen Tändeleyen und vor allem, was nicht in einem gewissen Grade wichtig ist, beybringt. Auch dieses Verdienst haben, ausser ihren übrigen Vorzügen, die Werke, welche das schöne Zeitalter Griechenlandes und Roms hervorgebracht hat, und unter den Neuern findet man dasselbe in den Werken der Mahler der Römischen und der Carrachischen Schule. Die letzte Stelle endlich soll denjenigen schönen Geistern und Künstlern angewiesen seyn, welche es in dem Anmuthigen, in dem zärtlichen, und gesuchten Schönen,

in dem, was die Einbildungskraft auf eine feine Art reizet und kützelt, vorzüglich weit gebracht haben. Diese sind es vornehmlich, denen der Mensch jene Empfindlichkeit der Einbildungskraft zu danken hat, welche eben so viel Ekel als Vergnügen, eben so viel Verdruß als Lust verursachet. Doch, dieß mag von der zweyten Art von Energie genug seyn; ich gehe zur dritten fort.

Die Dinge, welche diese Art von Energie haben, beziehen sich unmittelbar auf die moralischen Gesinnungen und auf die Leidenschaften, oder, um mich in der Sprache der Philosophen auszudrücken, auf die untern Kräfte der Seele, in welchen sie Verlangen oder Abscheu hervorbringen. Man wird bemerkt haben, daß die energischen Gegenstände, von welchen ich bisher geredet habe, sich insgesammt auf die Art und Weise, die Dinge zu sehen, oder sich vorzustellen, d. i. auf die obern Kräfte der Seele beziehen. So wie nun ein jeder einzelner Mensch einen gewissen Geschmack entweder von der Natur erhalten, oder durch die Gewohnheit erlangt hat, nach welchem seine obern Kräfte so gelenkt werden, daß er die Dinge immer lieber auf diese als auf eine andere Art ansieht und sich vorstellet; so giebt es auch einen in den untern Kräften der Seele herrschenden Geschmack, nach welchem gewisse Dinge Verlangen, andere Abscheu in denselben erregen. Ein jeder Gegenstand, welcher, indem er sich der Seele darstellet, die eine oder die andere von diesen Wirkungen in ihr hervorbringt, hat eine Energie von dieser dritten Art.

Die Bewegung stellet sich so unmittelbar auf den Anblick dieser Gegenstände ein, daß einige Philosophen, weil sie nichts dazwischen sahen, woraus sich ihr Ursprung begreifen ließ, dreiste behauptet haben, man könne dieses nicht anders als aus dem Willen des Urhebers der Natur erklären, welcher, wie sie sagen, der Seele sowohl als dem Körper Sinne gegeben habe. Das Vergnügen also und das Misvergnügen, das Verlangen

und der Abscheu sind, ihrer Meynung nach, unmittelbare und unerklärliche Wirkungen dieser innern Sinne. Da ich diese unsern gegenwärtigen philosophischen Einsichten so wenig angemessene Meynung an einem andern Orte *) widerlegt habe, so darf ich mich hier nicht weitläuftiger darüber erklären. Ich merke nur dieses an, daß die Energie, von welcher itzt die Rede ist, die wahren Bewegungskräfte der Seele hervorbringt und sie von der Empfindung zur Handlung führet, wenn es die Umstände erlauben. Denn, es ist augenscheinlich, daß das Verlangen und der Abscheu die beyden ersten Triebfedern der Seele sind.

Dieß beweiset die vorzügliche Wichtigkeit dieser Art von Energie und zeiget, wie sehr sowohl ihre eigentliche Beschaffenheit als der Gebrauch, den der Künstler davon machen kann, eine genauere Untersuchung verdienen. Und eben dieses ist es, was wir itzt noch thun müssen.

Die angenehme oder unangenehme Empfindung, welche gewisse Vorstellungen begleitet, ist die Quelle unsers Geschmacks, unsrer Neigungen, der moralischen Gesinnungen und aller Leidenschaften. Der öftere Anblick oder Genuß der angenehmen oder unangenehmen Dinge erzeuget und unterhält dieselben. Nachdem diese Leidenschaften gleichsam Wurzel in der Seele geschlagen haben, regen sie sich oder wirken sie so oft, als sich eine von denen Vorstellungen, welche sie hervorgebracht hatten, dem Gemüthe wieder darstellet. Von diesen Gegenständen unsers Geschmacks äußern einige ihre Wirkung ohne allen Schein von Mittelursachen, wie solches bey sinnlichen Empfindungen geschieht; andere hingegen setzen verworrene Ideen voraus, vermittelst welcher sie ihre Energie erhalten, wie die Gegenstände der Ehrsucht oder des Geizes. Diese haben keine andere Energie als durch

*) In der Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

durch Hülfe einer Menge von präexistirenden Ideen, wodurch man das Verhältniß gewahr wird, in welchem sie gegen unsre Leidenschaften stehen. Ihre Wirkung hängt von dem Charakter, von den Sitten, von der Gemüthsfassung und dem gegenwärtigen Zustande der Personen ab, die man in Bewegung setzen will. Ich fasse hier alle diese Beobachtungen, ob sie gleich sehr bekannt sind, zusammen, weil man sie nothwendig vor Augen haben muß, wenn man das, was ich über die verschiedenen mit dieser Art von Energie begabten Gegenstände zu sagen habe, wohl begreifen will.

Laßt uns zuerst diejenigen betrachten, welche auf die Sinne wirken. Ausser dem einzig und allein durch die Erschütterung der Nerven verursachten Vergnügen und Schmerz, findet noch bey diesen Gegenständen eine sehr starke Energie statt, welche die Künstler nicht sorgfältig genug studiren können.*) Diejenigen, welche das Gehör rühren, haben bey ihrer Simplicität eine Kraft, der nichts gleich kömmt. Ein einziger Ton der Stimme, ein unartikuliertes Geschrey, kann das Herz durchbohren und es in einem Augenblicke mit Traurigkeit, mit Mitleiden oder Schrecken erfüllen. Es giebt gewisse so unangenehme und so widrige Töne, daß es eine sehr große Qual seyn würde, wenn man sie eine Zeitlang anhören müßte, und hingegen giebt es auch so liebliche, sanfte, schmeichelhafte Töne, daß nichts in der Welt der Seele so angenehme Empfindungen verschaffet, als diese Töne in ihr hervorbringen. Hiezu kömmt, daß es keine einzige Art von Rührung und Bewegung der Seele giebt, die man nicht durch eine Folge von Tönen ausdrücken und sinnlich machen könnte. Der Tonkünstler, welcher

 die

*) Um dieses wohl zu begreifen, muß man hier nothwendig die Vergleichung der Empfindungen vor Augen haben, welche zu Ende meines dritten Aufsatzes von dem Ursprunge der Empfindungen, befindlich ist.

die Energie der charakterisirten Töne und der Harmonien mit derjenigen, welche aus der Folge der Töne entsteht, zu verbinden weiß, ist im Stande die stärksten Wirkungen auf das Herz hervorzubringen.

Die Energie der sichtbaren Gegenstände hat etwas weniger innere Stärke da sie sich aber genauer nach allen ihren Theilen bezeichnen lassen, so gewinnen sie am Umfange das, was ihnen an innerer Stärke abgeht. Und doch ist auch diese sehr groß. Es giebt so äußerst heßliche Gegenstände, daß niemand ihren Anblick ertragen kann. Ich schränke mich hier auf die Betrachtung der Energie ein, die man in der Gestalt, in den Zügen, in der Stellung und in den Bewegungen des menschlichen Körpers bemerken kann. Diese Energie ist es, von welcher die Zeichnungskünste ihre größten Vortheile hernehmen.

Es giebt zuförderst nichts Rührendes, Ehrwürdiges, Großes oder Erhabenes in den Gesinnungen und in dem Charakter denkender Wesen, das man nicht durch die Gesichtszüge sichtbar machen könnte. Eben so verhält es sich mit den entgegengesetzten Eigenschaften. Alles, was in den Gesinnungen und in dem Charakter verächtlich, gehäßig, abscheulich ist, läßt sich in dem Gesichte und durch die Geberden des Körpers ausdrücken. Die wenigen Antiken aus den besten Zeiten der Kunst und einige Werke von Raphael beweisen die Wahrheit dessen, was ich hier behaupte. Nichts kömmt dem Eindrucke bey, welchen die an einer von den Töchtern der Niobe ausgedrückten Leidenschaften des Schreckens und der Verzweiflung machen. Das, was uns die Alten von der Erhabenheit des Charakters des Olympischen Jupiters vom Phidias sagen, machet es uns begreiflich, daß es keine Empfindung giebt, welche der geschickte Zeichner nicht, vermittelst des Ausdrucks, dessen sein Werk fähig ist, einzuflößen vermögend wäre.

Die

Die Gesichtszüge haben unstreitig unter allen sichtbaren Gegenständen die größte Energie. Doch ist diejenige, die man den Stellungen und Bewegungen geben kann, auch sehr stark. Der Antike Laocoon, der Besessene in der Verklärung Raphaels, oder der sterbende Ananias auf einem der sieben Cartons in Hamptoncourt, machen den stärksten Eindruck durch die Stellungen und Bewegungen.

Die Mahler und die Bildhauer sind nicht die einzigen Künstler, welche diese Art von Energie gebrauchen müssen. Der Schauspieler muß sein vornehmstes Studium daraus machen; denn dadurch kann er dasjenige vollends ausführen, was der Dichter in dem Drama entworfen hat. So groß auch die Energie des Gedichtes seyn mag, so wird doch diejenige, welche der Schauspieler bloß durch seine Handlung noch hinzuthun kann, jene allemal übertreffen. Selbst die Tänzer könnten es, wenn sie diese Sache recht studiren wollten, so weit bringen, daß sie jedem andern Künstler den Rang streitig machen würden. Ihre Kunst ist der höchsten Energie fähig, und die Schuld liegt nicht an der Kunst, sondern an denjenigen, welche sie ausüben, wenn sie in Verachtung geräth. Es wäre zu wünschen, daß ein Tänzer, welcher ausser der Geschicklichkeit seiner Kunst noch den tiefdenkenden Kopf eines Philosophen hätte, dasjenige vollendete, was Noverre *) zur Verbesserung einer Kunst angefangen hat, woraus man gewiß sehr viel machen und die man sehr nützlich gebrauchen könnte.

Es giebt noch eine Art von Energie in den sichtbaren Gegenständen, welche man das Pathos der unbeseelten Natur nennen könnte. Unter der unendlichen Menge und Mannichfaltigkeit von Gesichtspunkten, von Aussichten und charakteristischen Gegenden, die man in der Natur sieht, giebt es solche, die man nicht betrachten kann,

*) In seinen Lettres sur la danse.

kann, ohne von einer Leidenschaft oder von einer der Leidenschaft nahe kommenden Empfindung eingenommen zu werden. Gewisse dunkle Gegenden flößen uns ich weis nicht was für einen heiligen Schauer ein; einen Schauer, den sich die Priester verschiedener Nationen sehr wohl zur Unterhaltung des Aberglaubens zu bedienen gewußt haben. Andere Gegenden scheinen recht dazu gemacht zu seyn, uns verliebte Träumereyen einzuflößen. Ueberhaupt hat die Natur gewissen Oertern den Charakter der Munterkeit, der Traurigkeit, der Ehrfurcht, der Andacht, der Furcht oder des Schreckens, recht sichtbar eingedrückt. Dem geschickten Künstler kömmt es zu, sich dieses zu nutze zu machen. Wählet der Landschaftsmahler solche Gegenden, und bringt er darinne eine dem Charakter des Orts gemäße Handlung an, so wird er gewiß das Herz rühren. Von dieser Art ist das Gemälde des Poussin, von welchem der Abt du Bos redet, wo man in einer sehr reizenden Landschaft das Grabmal eines jungen Mädchens mit der Aufschrift erblicket: et ego in Arcadia. Die Dichter und die Romanschreiber haben solche Gegenden wohl benutzet. Selbst die Baukunst, welche unter allen schönen Künsten der Energie am wenigsten fähig zu seyn scheint, kann sich diese Art derselben zu eigen machen. Der geschickte Baumeister wird, wenn er die Natur studiren will, das Geheimniß finden, sie darinnen nachzuahmen und den Tempeln, den Grabmälern und andern charakteristischen Gebäuden die gehörige Energie zu geben.

Dieß sind die Arten von Energie, welche den für die Sinne arbeitenden Künsten eigen sind. Es scheint anfänglich, daß diese Künste darinnen einen großen Vorzug vor der Beredtsamkeit und der Dichtkunst haben. Denn die Ideen von sinnlichen Dingen, welche die Seele vermittelst der Rede erhält, sind nur Schatten der Dinge selbst, und ihre Kraft muß daher weit geringer seyn, als die Kraft der sinnlichen Empfindungen. Inzwi-

zwischen haben die Redekünste etwas, wodurch sie sich für das, was sie auf jener Seite verlieren, schadlos halten können. Denn erstlich, concentriren diese Künste, gleich der Scheidekunst, welche aus groben irrdischen Materien das Wirksame und Geistige herauszieht, den in den sinnlichen Dingen befindlichen Geist und verstärken dadurch ihre Energie. Zweytens sieht der Redner oder der Dichter vermöge seines feinern Gefühls weit mehr in den sichtbaren Dingen als der große Haufe der Menschen; er stellet uns diese Dinge nicht nur so vor, wie sie den Sinnen vorkommen, sondern so, wie sie seine lebhafte Einbildungskraft und sein gefühlvolles Herz wahrgenommen und empfunden haben; er ist die Biene, welche uns die aus den Pflanzen gesammelten Säfte in Honig verwandelt wiedergiebt. Dieß sind die Mittel, wodurch die sinnlichen Gegenstände eine neue Energie gewinnen. Ausserdem findet oft bey bloß intellektualischen Dingen, welche den Redekünsten eigen sind, eine Energie statt, welche die Stärke der sinnlichen Empfindungen übertrifft. Zuweilen erreget ein einziges zu rechter Zeit ausgesprochenes Wort, gleich einem in Pulver geworfenen Funken, einen erschrecklichen Aufruhr in der Seele, und zwingt sie, eine lange Reihe angenehmer Ideen fahren zu lassen und die allerverdrüßlichsten an ihre Stelle zu setzen. *) Solche triumphirende Worte, dergleichen Cicero

*) Ich will nur ein einziges Beyspiel anführen, um zu zeigen, wie weit die Energie eines Wortes gehen könne. Da Hannibal an dem Hofe des Königes Antiochus war, musterte dieser Fürst seine Kriegesheere, um die Macht, womit er die Römer anzufallen willens war, sehen zu lassen. Nachdem er dem Cartaginensischen Feldherrn den Reichthum der goldenen und silbernen Fahnen, die Menge der mit Sicheln bewaffneten Wagen, die thürmetragenden Elephanten, und endlich seine wegen der Kostbarkeit der Harnische und der ganzen Rüstung ungemein glänzende Reuterey gezeiget hatte, fragte er mit vielem Stolze den Hannibal,

Cicero zuweilen gegen seine Feinde ausstieß; haben eine Energie, welcher nichts zu widerstehen vermag. Diejenigen also, welche diese Künste vollkommen verstehen, haben das Herz der Menschen in ihrer Gewalt. Sie bringen die Beherztesten zum Zittern und flößen den Schwächsten Standhaftigkeit ein; sie sind vermögend, die Trotzigsten zu demüthigen und die Demuth selbst stolz zu machen.

In den Werken der Redner und der Dichter findet also diese Art von Energie, wie alle übrige, nach ihrem ganzen Umfange statt. Die Reichthümer der materiellen und das unermeßliche Gebiet der intellektuellen Welt sind die Quellen, woraus sie schöpfen. Man kann nicht daran zweifeln, daß der Endzweck, warum die Natur (d. i. ihr Urheber) diese Energie sowohl in die Materie als in die immateriellen Gegenstände gelegt hat, dahin gehe, sich zum Herrn über die Entschließungen und die Kräfte der geistigen Welt zu machen. Dieß sieht ein jeder, wenn er auch noch so wenig scharfsichtig ist, ein. Der Dichter und der Redner suchen als Diener der Natur sie darinnen nachzuahmen. Sie wählen sich Gegenstände bald aus der materiellen, bald aus der moralischen Welt; und sie mahlen sie mit den lebhaftesten Farben allemal in der Absicht ab, etwas Gutes in der geistigen Welt, entweder durch Erweckung, oder durch Zerstörung gewisser Gesinnungen und Leidenschaften, dadurch zu bewir-

bal, ob er wohl glaubte, daß dieses für die Römer genug seyn würde. Worauf dieser antwortete: ob gleich die Römer unter allen Völkern des Erdbodens die geizigsten sind, so glaube ich doch wohl, daß sie sich damit begnügen werden. Rex contemplatione tanti tamque ornati exercitus gloriabundus Annibalem aspicit, et: putasne, inquit, satis esse Romanis haec omnia? Tunc Poenus — — — plane inquit satis esse credo Romanis haec, etsi avarissimi sint. Macrobius im 2. Kap. im 2. B. der Saturnalien.

wirken. Sie verbreiten in den Gemüthern bald Heiterkeit und Ruhe, bald Traurigkeit und Verwirrung, und beydes thun sie, um die Absichten der Natur zu befördern.

Ich darf nicht erst beweisen, daß unter allen Arten von Energie diejenige, welche unmittelbar auf das Herz wirket, die wichtigste ist, und das die Werke der Künste nur nach dem Maße des guten Gebrauchs, den der Künstler von dieser Art der Energie machet, achtungswürdig sind. Dieß ist an sich selbst klar genug. Der Künstler, der nur zur Belustignng der Einbildungskraft arbeitet, ist nicht ein Nachahmer der Natur, sondern ein Affe, welcher sich stellet, als ob er dem Menschen nachahmte, und doch als ein Thier spielet, welches keiner vorher überlegten Absichten und Endzwecke fähig ist. Ich begreife wohl, wie sehr ein solches Urtheil den angenommenen Meynungen zuwider ist. Aber deswegen kann ich doch nichts darinnen ändern. Es giebt sehr hochgeschätzte Werke der schönen Künste, vornehmlich der Zeichnungskünste, in welchen man vergeblich die geringste Spur dieser Art von Energie suchen würde. Ich verachte sie deswegen nicht. Aber anstatt sie mit den Kennern oder Liebhabern als vollkommene Werke anzusehen, setze ich sie in die Classe desjenigen, was man Uebungen (études) nennt; es sind Versuche, wodurch der Künstler einen Theil seiner Geschicklichkeit übet. Die Kriegskunst besteht nicht in der Uebung in den Handgriffen obgleich diese Uebung wesentlich dazu gehöret. Eben so verhält es sich mit den verschiedenen Theilen der schönen Künste. Der Dichter, der ein in Ansehung der Schönheit der Verse und der Bilder und der Lebhaftigkeit und Munterkeit des Witzes glänzendes Werk verfertiget hat, darf doch, wenn das Ganze nichts anders als ein Scherz ist, keinen Anspruch darauf machen, ein dem Endzwecke seiner Kunst angemessenes Werk verfertiget zu haben. Der ganze Ruhm,

wozu

wozu er berechtiget ist, besteht darinnen, daß er sich mit gutem Erfolge in einem Theile der Kunst geübet habe.

Dieses ist es, was ich von der Energie in den auf die schönen Künste sich beziehenden Gegenständen habe sagen wollen. Ich schmeichle mir damit, daß meine Anmerkungen über diese Materie den Künstlern, welche ernsthaft darüber nachdenken wollen, nützlich seyn können. Hier ist aber der Ort nicht, die Anwendung davon zu machen. Da ich meinem Hauptzwecke, in so weit es mir die Schwachheit meiner Einsichten und meiner Geschicklichkeit erlaubte, ein Genüge gethan habe, so will ich nur noch einige allgemeine Bemerkungen über die Würde der schönen Künste hinzufügen.

Aus allem, was ich bisher angemerkt habe, erhellet deutlich, daß unter allen schönen Künsten die dramatische die wichtigste ist. Es giebt keine einzige Art von Energie, welche nicht bey der Aufführung eines dramatischen Stücks statt fände: sein Innhalt fasset alles, was die Dichtkunst Kräftiges hat, in sich; und die gute Aufführung thut noch alles hinzu, was nur in den Geberden, in der Bewegung, in den Charaktern und in dem Tone der Stimme Nachdruck haben kann. Unter den verschiedenen Arten dramatischer Werke ist die Oper allen übrigen weit überlegen, weil sich da alle schöne Künste ohne Ausnahme bey einander finden. Wenn alle diejenigen, welche das Ihrige dazu beytragen, dieses Schauspiel glänzend zu machen, wenn Dichter, Tonkünstler, Schauspieler, Tänzer, Mahler u. s. w. mit dem Charakter großer Künstler philosophische Einsichten verbänden und in ihren Absichten recht einstimmig wären, so würde dieses Schauspiel unter den Händen eines philosophischen Gesetzgebers unendlich wichtig werden. Aber eben dieses Schauspiel beweist auf eine merkwürdige Art, wie weit die Neuern den wahren Begriff desselben

ver-

verfehlen. *) Der Leichtsinn unsers Jahrhunderts ist so groß, daß man alle Künste zugleich in einer Art derselben, welche doch allein sie alle hätte veredeln können, verächtlich zu machen gewußt hat.

Nach den dramatischen Werken, behaupten die andern Arten der Dichtkunst und der Beredtsamkeit die erste Stelle, weil sich ihr Gebiet weiter erstreckt als das Gebiet der übrigen Künste. Da meine Absicht nicht ist, hier den Werth der verschiedenen Zweige der schönen Künste zu bestimmen, so will ich die Vergleichung nicht weiter treiben. Welcher Gattung sich auch der Künstler gewidmet haben mag, so ist es ihm genug, zu wissen, daß seine Kunst einer Art von Energie fähig ist, wodurch sie selbst in den Augen der strengsten Vernunft wichtig wird, und es hängt von ihm ab, seinen Beruf durch Werke voll erhabener Schönheiten zu veredeln. Dadurch hat sich **Phidias**, der in Marmor und Elfenbein arbeitete, zum Range eines **Homers** zu erheben gewußt, indem er seinem Olympischen Jupiter eine Majestät und Hoheit gegeben, welche die erhabenste Poesie nicht übertreffen konnte.

Philo-

*) Ich rede hier von den Neuern, um dadurch zu verstehen zu geben, daß die Alten, die fast in allen Stücken unsre Lehrmeister zu seyn verdienen, dieses Schauspiel ganz anders zu benutzen gewußt haben. Ich werde bey einer andern Gelegenheit beweisen, daß das griechische Trauerspiel, in den guten Zeiten der Kunst, eben das gewesen ist, was wir eine Oper nennen, die von Anfang bis zu Ende abgesungen wird. Nun wissen aber alle diejenigen, welche die Trauerspiele eines Sophocles und Euripides kennen, in was für einer genauen Verbindung diese dramatischen Stücke mit der Religion, der Staatskunst und der Moral des Volkes, für welches sie verfertiget waren, gestanden haben.

Philosophische Betrachtungen
über
die Nutzlichkeit der dramatischen Dichtkunst.

Die dramatische Poesie hat dieses mit verschiedenen andern wichtigen Dingen gemein, daß man sie mehr dem Zufalle und mancherley auf einander folgenden Aenderungen, als den Absichten ihres Erfinders zu danken hat. Man weiß nicht, zu welcher Zeit und an welchem Orte die Schauspiele, welche die dramatische Poesie gezeuget haben, entstanden sind. Die Griechen wollen dieselben, so wie die übrigen schönen Künste, erfunden haben. Allein es ist wahrscheinlich, daß sie von irgend einem ältern Volke auf sie gekommen sind. Inzwischen ist die Geschichte, die sie uns von ihrem Anfange und Fortgange liefern, ziemlich richtig. Der erste Keim, aus welchem man lange hernach die dramatische Poesie hervorsprossen gesehen, war nichts anders als eine kurzdaurende Lustbarkeit, welcher sich die Winzer nach der Weinlese überließen. Bald wurde aus dieser Lustbarkeit ein jährlicher Gebrauch, darauf eine gottesdienstliche Ceremonie, und diese artete nachgehends in ein Possenspiel aus, welches einige Dichter von besserm Geschmacke nach und nach in ein regelmäßiges und sehr interessantes Schauspiel verwandelt haben, worinnen sich die Dichtkunst, die Tonkunst und selbst die Philosophie, in ihrer ganzen Größe und Erhabenheit zeigen.

Zur Zeit Solons war die sogenannte Tragödie nicht anders als ein Possenspiel, womit ein Dichter, Namens Tespis, den Pöbel von Athen belustigte. Dieser weise Gesetzgeber, der nicht voraussah, wie sehr dieses

dieses Schauspiel veredelt werden könnte, verbot dasselbe.*) Einige Zeit nachher verbesserten es philosophischere Dichter, als Tespis war, so weit, daß es, ungeachtet der Hochachtung, welche man für Solons Verordnung hatte, durch die Gesetze gut geheissen wurde, und sogar einen Theil eines der heiligsten Feste ausmachte. Die Athenienser hielten dieses verbesserte Schauspiel so wenig für gefährlich oder auch nur für unnütze, daß sie unermeßliche Summen darauf verwandten, es in Würden zu erhalten. Ein alter Schriftsteller berichtet, daß ein einziges Trauerspiel des Sophokles der öffentlichen Schatzkammer mehr gekostet habe als der ganze Krieg wider die Perser.

Nachdem das Theater durch den Aeschylus, Sophokles und Euripides zu einer gewissen Vollkommenheit gebracht worden war, fiel es niemanden ein, dasselbe für eine den guten Sitten nachtheilige Sache anzusehen. Man sah den Sokrates, von seinen Schülern umgeben, öfters daselbst. Man müßte auch in der That eine seltsame Moral haben, wenn man die Vorstellung der griechischen Tragödien, die wir noch haben, eine oder zwo ausgenommen, verdammen wollte. Die Römer hatten diese Schauspiele von den ersten Zeiten der Republik an eingeführt. Da sie aber weit weniger Feinheit des Geschmacks und der Empfindungen als die Athenienser hatten, so wußten sie dasselbe nicht so, wie diese zu veredeln. Das Theater behielt zu Rom immer etwas von dem schlechten Geschmacke und der Unanständigkeit an sich, welche es bey seiner ersten Anlage characterisirten. Das große Verderben der Sitten in den letzten Zeiten der Republik, und unter den Kaisern, verbreitete sich auch aufs Theater, insonderheit, nachdem man die Mimen, die Pantomimen, und die Tänzer (Paladins) auf dasselbe hatte kommen lassen. Man sah damals auf demsel-

*) Diogen. Laert. im Solon.

denselben nichts als unflätige, unanständige und höchst schandbare Vorstellungen. Dergleichen gefährliche Schauspiele zogen sich den Tadel der Philosophen und der ersten christlichen Lehrer, welche man Kirchenväter nennt, zu, und seit dieser Zeit ist in manchen Ländern mit dem Stande eines Schauspielers Schande verbunden. Und so hat das Theater, ungeachtet der beträchtlichen Verbesserungen, die man damit vorgenommen hat, einen Theil seines schlechten Rufes bis auf unsre Zeiten behalten. Noch neuerlich hat ihm ein berühmter Mann einen sehr tödtlichen Streich dadurch zu versetzen gesucht, daß er es als etwas für die Sitten sehr gefährliches vorgestellet hat.

Der Geschmack aller gesitteten Völker entscheidet für das Theater, und keine Vernunftschlüsse werden dasselbe aufzuheben vermögend seyn. Anstatt also eine Einrichtung, welche der Geschmack allezeit unterstützen wird, zerstören zu wollen, ist es besser, daß man sie vollkommener und recht nützlich zu machen suche, wenn es möglich ist. Man muß sehen, ob man, ungeachtet der Flecken, welche das Theater verstellen, ein seine Mängel überwiegendes Verdienst daran entdecken könne. Und eben dieses ist es, was ich in gegenwärtiger Abhandlung zu untersuchen mir vorgenommen habe.

Um ohne vorgefaßte Meynung von dem moralischen Werthe des Theaters zu urtheilen, muß man auf keiner seiner besondern Gestalten bestehen. Es giebt freylich theatralische Stücke, die nicht nur nichts Gutes, weder in dem Verstande noch in dem Herzen der Zuschauer wirken, sondern den guten Sitten schädlich sind. Ich gebe auch gern zu, daß in dem, was Herr Rousseau gegen solche Schauspiele sagt, viel Wahres ist. Einige davon stellen genau dasjenige vor, was Horaz Peccare docentes historias nennt. Allein, daraus folget nicht, daß die ganze Gattung fehlerhaft, und die Sache überhaupt den guten Sitten schädlich sey. Ich werde hier das Theater

nich

nicht so betrachten, wie es heutiges Tages ist, sondern so, wie es, mit Beybehaltung des Angenehmen und Belustigenden, seyn könnte, und man kann, wie ich glaube, ohne die geringste Sophisterey, und ohne weit hergeholte Gründe beweisen, daß die dramatische Poesie überhaupt eine der nützlichsten Erfindungen sey, und daß das Theater eine der achtungswürdigsten bürgerlichen Einrichtungen werden könne.

Eigentlich ist ein dramatisches Stück nichts anders, als eine wahre und natürliche Vorstellung einer interessanten Handlung, wodurch eine gewisse glückliche oder unglückliche Begebenheit in einem Staate, in einer Familie, oder in dem Leben eines einzigen Menschen hervorgebracht wird. Was ist wohl in diesem Begriffe der dramatischen Poesie, das uns dieselbe verdächtig machen könnte? Ein Dichter ohne Grundsätze und ohne Sitten kann allerdings eine wenig erbauliche, wenig lehrreiche, und sogar anstößige Handlung vorstellen; es ist aber eben sowohl möglich, daß er eine sehr lehrreiche Handlung wähle, welche überaus gute Wirkungen auf die Denkungsart und die Gesinnungen der Zuschauer hat. Das Theater erfordert an und für sich selbst nicht eine Materie, die nothwendig den Fehler haben muß, daß sie den Geist oder die Gesinnungen des Zuschauers verdirbt. Niemand wird sich, wie ich denke, einfallen lassen, zu behaupten, daß ohne diese Fehler eine Handlung in Absicht auf das Theater nicht interessant seyn könnte. Denn man könnte eine ziemliche Anzahl von Tragödien und Comödien anführen, welche, ohne solche Fehler an sich zu haben, sehr wohl aufgenommen worden sind. Nun ist es aber nicht schwer zu beweisen, daß eine solche Handlung, wenn sie von einem philosophischen Dichter bearbeitet und auf dem Theater vorgestellt wird, dem Zuschauer sehr nützlich seyn könne.

Ich bemerke zuförderst, daß der Dichter, selbst ohne Rücksicht auf die Vorstellung, in Ansehung der Art, wie

wie er uns eine interessante Handlung kennen lehret, viel vor dem Geschichtschreiber voraus habe. Ohne sich eben von der Wahrscheinlichkeit zu entfernen, stellet er die Begebenheiten in dem vortheilhaftesten Gesichtpunkte dar, läßt alles, was nicht wesentlich dazu gehöret, weg, und entdecket die verborgenen Triebfedern, welche die Menschen in Bewegung setzen. Die in dem Drama abgeschilderte Handlung ist ein idealisch Schönes. So wie ein feuriger Liebhaber an der geliebten Person nicht eine eingeschränkte Schönheit, wie sie in der Natur ist, sondern eine himmlische Schönheit, welche seine erhitzte Einbildungskraft bildet, erblicket, so stellet uns der Dichter eine durch sein Genie verschönerte Handlung vor, und eben dadurch rühret er uns weit stärker als der Geschichtschreiber. Die theatralische Handlung ist ein wohlangeordnetes Gemälde, das ein schönes Colorit und einen sehr kräftigen Ausdruck hat; die von dem Geschichtschreiber beschriebene Handlung ist ein ohne Anordnung entworfener Riß, um die Begebenheit, wovon die Rede ist, historisch bekannt zu machen. Freylich bleibt der Dichter nicht bey der historischen Wahrheit. Aber selbst seine Erdichtungen sind moralisch wahr: sie sind falsch in Absicht auf die Zeiten, auf die Oerter, und auf die Namen der Personen, aber sehr wahr in Absicht auf die Situationen, und die Charaktere. Die dramatische Handlung liefert das Factum nicht so, wie es ein Augenzeuge würde gesehen haben, sondern so, wie es ein höheres verständiges Wesen sehen würde, das in dem Herzen liest, in das Innere der Dinge dringt, und alles, was nicht wesentlich dabey ist, davon absondert, um eine desto richtigere und rührendere Idee davon zu haben.

Man kann sogar, ohne die Sache im geringsten zu übertreiben, behaupten, daß uns die dramatische Poesie weit besser als die Erfahrung unterrichtet, weil uns diese in den meisten Fällen nichts als das Aeußerliche der Personen zeiget. Es ist kein Stand, keine Lebensart, keine

in

in dem öffentlichen oder Privatleben wichtige Situation, welche uns die dramatische Poesie nicht so abzuschildern wüßte, daß uns nichts davon unbekannt bleiben kann. Der Dichter sammelt die Züge, welche diese verschiedenen Verhältnisse kennbar machen, er rücket die Facta näher zusammen, und entdeckt uns selbst das, was uns die Erfahrung verbirgt. Will er uns von der Beschwerlichkeit der Hoheit unterrichten? Er findet Mittel, uns in das Cabinet eines Großen zu führen; da läßt er uns nicht nur die äußern Merkmale seiner Verlegenheit sehen, sondern er läßt ihn in unsrer Gegenwart offenherzig darüber reden; und so mahlen uns die stärksten Ausdrücke und die feinsten Anmerkungen den Verdruß und die Unruhen, welche die Hoheit begleiten, lebhaft ab. Daß die Großen zuweilen mitten in der Herrlichkeit, welche sie zu umgeben scheint, von Kummer und Verdruß niedergedrückt werden: dieß ist eine Alltagsbemerkung, die eben keinen sonderlichen Eindruck machet. Sehen wir aber in des Euripides Iphigenia in Aulis das Beyspiel davon, so werden wir lebhaft dadurch gerührt. Man weiß aus tausend Begebenheiten, daß die Familien der mächtigsten Fürsten und Könige großen Unfällen und Abwechselungen des Glücks unterworfen sind. Aber die Andromacha oder Hecuba des griechischen Dichters machen uns auf eine Art, die Schauer erwecket, zu Zeugen dieser Wahrheit, und der Eindruck davon bleibt uns Zeitlebens tief eingeprägt.

In der Welt stellen sich uns die Gegenstände, an deren gründlichen Erkenntniß uns am meisten gelegen ist, selten so dar, wie sie wirklich sind. Tausend Dinge kommen da zusammen, um den Menschen zu verstellen, und uns in Ansehung dessen, was gut und böse, was Verdienst und Verbrechen ist, zu hintergehen. Man muß lange nachdenken und viele Betrachtungen anstellen, ehe man diese Gegenstände in ihrem rechten Lichte sieht, und gemeiniglich gelanget man erst alsdann zu

diesen Kenntnissen, wenn es zu späte ist, sie zu benutzen. Das Theater kann diesen Weg verkürzen: man sieht da den Menschen, so wie man ihn nur sehr selten in der Gesellschaft sieht, unverhüllt, ohne Schminke, ohne Verstellung, ohne die geringste Zurückhaltung. Ein jeder denket da ganz laut, und der Zuschauer ist bey den wichtigsten Geschäfften, bey den geheimsten Ergießungen der Seele, der Vertraute der handelnden Person. Der Dichter bringt den besten Theil seines Lebens damit zu, die verschiedenen Charaktere der Menschen zu erforschen, die Leidenschaften gründlich kennen zu lernen, die Tugenden und Laster in ihrem wahren Lichte zu beobachten, das mit den verschiedenen Ständen und Lebensarten der Menschen verknüpfte Gute und Böse abzuwiegen, und die zur richtigen Beurtheilung jeder wichtigen Situation dienlichsten Gesichtspunkte zu bemerken: und dann breitet er seine kostbaren Kenntnisse in der dramatischen Poesie vor uns aus, und thut es so, daß er uns in kurzer Zeit und auf die kräftigste Art dasjenige mittheilet, was er selbst durch langes Nachdenken und sehr viele Beobachtungen gelernt hat. Hierinnen bestehen überhaupt die Vortheile dieser Art von Poesie, und ich glaube nicht, daß in diesem Gemälde etwas Uebertriebenes sey. Der philosophische Dichter, den ich hier vorausgesetzt habe, ist kein bloß eingebildetes Wesen, und die Materien, so wie ich sie zu dramatischen Stücken verlange, bieten sich uns von allen Seiten dar, wenn nur der Dichter Genie genug hat, neue Gestalten zu schaffen.

Laßt uns nach diesen allgemeinen Anmerkungen einige besondere Vortheile der dramatischen Poesie betrachten. Zuvörderst ist es offenbar, daß keine andere Art von Poesie so geschickt ist, uns Beyspiele und Muster von Tugenden zu geben, als diese. Plato sagte, daß sich der Mensch auf das heftigste in die Tugend verlieben würde, wenn er sie unter einer sichtbaren Gestalt sehen könnte.

Bloß

Bloß die dramatische Poesie kann der Tugend diese Gestalt geben. Der Dichter kann die Handlung so ordnen, daß der Tugendhafte dabey in allem möglichen Glanze erscheint. Ich weiß wohl, daß die dramatischen Stücke, vermöge eines alten Vorurtheils, gemeiniglich so eingerichtet sind, daß die Tugend unterliegt, um das Mitleiden zu erregen. Allein, die bis zur Bewunderung getriebene Hochachtung ist weder weniger angenehm, noch weniger lebhaft, als das Mitleiden, folglich hindert den Dichter nichts, die Tugend allem dem, was sich ihr entgegensetzet, überlegen vorzustellen. Nichts hindert ihn, einen Jüngling aufzuführen, der, gleich dem Herkules, allen Reizen der Wollust widersteht, und sich, ungeachtet der Bezauberungen des Lasters, in die Arme der Tugend wirft, und da seine Belohnung findet. Sollte denn ein glücklicher Ausgang des Schauspieles weniger rührend seyn als ein unglücklicher? Was könnte mehr interessiren als ein Fürst, der mitten unter allgemeinen Drangsalen, der Vater seiner Völker ist; ein Staatsbedienter, der seinem Vaterlande getreu, und eine Schutzwehr der Bürger gegen einen Tyrannen ist; ein rechtschaffener Mann, dessen Ehrlichkeit der Bosheit der Hofleute überlegen ist, und der nach manchem Kampfe über seine Feinde sieget? Bloß der Dichter kann die Tugenden in ihrem ganzen Glanze vorstellen, indem er die schönsten Thaten in den rührendesten Situationen geschehen läßt, sie durch Contraste erhebt, und ihnen die größten Schwierigkeiten entgegensetzet. Alle diese Mittel, welche die theatralische Handlung sehr interessant machen, sind zugleich sehr geschickt, die Tugend glänzen zu lassen.

Die innere Zufriedenheit, welche die guten Handlungen begleitet, und das Glück, welches der Tugend Lohn ist, sind ebenfalls wichtige Dinge, welche uns bloß der dramatische Dichter so nachdrücklich fühlen lassen kann, daß wir von Begierde entflammt werden, uns dieselben zu eigen zu machen.

Auf der andern Seite können die auf dem Theater enthüllten Bosheiten und Frevelthaten große Wirkungen hervorbringen. Es ist um so viel mehr daran gelegen, dieses Mittel zur Entlarvung des Bösewichts zu gebrauchen, da man ihn in der Natur selten unter seiner wahren Gestalt erblicket. Wie viele Bösewichter sieht man nicht mit einer glänzenden Wolke von Glück und Freude umgeben? Und welch ein gefährliches Beyspiel giebt dieses nicht redlichen Seelen, welche nicht in das Innere dieser scheinbaren Glückseligkeit eindringen? Man führe also diese vermeynten Glücklichen auf dem Theater auf, damit jedermann da sehe, wie plötzlich dieses falsche Glück verschwindet, sobald der Bösewicht allein, und dem Nachdenken überlassen ist! Der Zuschauer wird Zeuge von den tödtlichen Unruhen und verzehrenden Leidenschaften seyn, die ihn zu Boden drücken; er wird ihn dieses vorgegebene Glück verabscheuen hören, und es wird ihm vor einem Zustande grauen, den er zu beneiden nicht abgeneigt war.

Ich gestehe es, daß mir diese heilsamen Wirkungen der dramatischen Poesie so wahr und unleugbar vorkommen, daß es mich befremdet, wie man daran habe zweifeln können. Ich wünschte wohl, sagt Rousseau, daß man mir deutlich und ohne Wortgepränge zeigte, durch was für Mittel das Theater Gesinnungen, die wir nicht haben, in uns hervorbringen, und uns von moralischen Dingen anders urtheilen lehren könne, als wir selbst davon urtheilen. Ich darf es wohl sagen, mich dünkt, daß ich dasjenige sehr deutlich einsehe, was dieser sonst so scharfsinnige Mann nicht einsehen konnte.

Es ist wahr, der Geschmack des Schönen und Guten scheint älter als aller Unterricht zu seyn. Allein, man irre sich nicht; dieser Keim ist so schwach und liegt so tief in der Seele verborgen, daß er sehr leicht erstickt werden kann. Wie viel Beyspiele giebt es nicht, daß

Empfin-

Empfindungen, die angeboren, und unzerstörbar zu seyn schienen, gänzlich ausgelöscht worden sind! Der Mensch, der von Natur eine richtige Beurtheilungskraft und gute Gesinnungen hat, wird nicht viel Nutzen davon haben, wenn er das Unglück hat, unter verderbten Menschen zu leben. Er nimmt ihre Gesinnungen, ihre Vorurtheile, ihre Sitten an, so sehr sie auch seinem natürlichen guten Charakter entgegengesetzt sind. Man hat herzhafte und großmüthige Männer feig und kleinmüthig werden sehen, weil sie mit Leuten von diesem Charakter umgegangen sind. Man hat Männer von großem Verstande und vielen erworbenen Einsichten, in einen kindischen Aberglauben verfallen gesehen, weil sie in der Gesellschaft von abergläubischen Narren gelebt hatten. Woher kömmt es, daß ganze Nationen Vorurtheile haben, welche der Vernunft zur Schande gereichen, und Gesinnungen, welche den Menschen erniedrigen?

Beweist dieses nicht klar, daß unsre Gesinnungen, unser Geschmack, und das Urtheil, welches wir von moralischen Dingen fällen, sehr von den Beyspielen, die wir vor uns sehen, abhängen? Ist es aber nicht äußerst selten, daß uns die eigene Erfahrung diese Beyspiele unter einem so auffallenden Gesichtspunkte zeiget, als es das Theater thun kann? Die Forderung des Herrn Rousseau ließe sich, wie es scheint, mit besserm Grunde auf die Malerey anwenden. Unterdessen könnte man doch antworten, daß ein liederlicher junger Mensch sein unordentliches Leben aufgegeben habe, weil er durch ein Gemälde lebhaft gerührt worden, *) und daß Aristoteles angemerkt habe, daß es Gemälde gebe, welche mehr über den Menschen vermögen als die besten Vorschriften der Sittenlehre. **) Wenn man zuweilen lasterhafte Personen

*) Diese Geschichte wird von dem heiligen Gregorius von Nazianz erzählet.

**) Arist. Politic. L. V.

Personen gewissen Ausschweifungen, denen sie ganz ergeben zu seyn scheinen, auf einmal entsagen, und ihre Gesinnungen und Sitten in ganz kurzer Zeit so sehr ändern sieht, daß sie beynahe unkenntlich werden, so ist oft ein einziges recht auffallendes und rührendes Beyspiel von dem Glücke, welches die Tugend hervorbringt, oder von dem Elende, welches das Laster nach sich zieht, hinreichend gewesen, eine so glückliche Veränderung zu bewirken; die dramatische Poesie ist aber sehr geschickt, solche Beyspiele zu geben. Der Dichter ist ein Zauberer, der mit einem einzigen Schlage seines Stabes die Zauberkraft des verderblichen Blendwerkes, welches die Einbildungskraft und das Herz fesselte, zerstören kann. Kann ein durch und durch verderbter, ganz bösartiger Mensch weder durch Vorschriften noch durch Beyspiele zur Rechtschaffenheit zurückgebracht werden, so kann solches doch mit demjenigen, der dem Laster bloß aus Verblendung ergeben ist, geschehen; und nichts ist geschickter, eine solche Wirkung hervorzubringen, als ein rührendes Gemälde, dergleichen nur das Theater aufstellen kann. Die Anzahl der Elenden, die gar nichts zu bessern vermag, ist weit kleiner als man denket. Die meisten haben noch einen Keim von Vernunft und Rechtschaffenheit in sich, der sich um so viel geschwinder entwickelt, weil ihn das Vorurtheil zurückgehalten hat. Ein einziger Lichtstral zerstreut zuweilen eine Menge solcher Vorurtheile, und verhilft der Vernunft zum Siege. Die dramatische Poesie giebt aber weit besser als jede andere Veranstaltung Gelegenheit dazu.

Diese Anmerkung führet mich natürlich darauf, die Kraft der schönen Sentenzen zu zeigen, welche als ein beträchtlicher Theil der dramatischen Poesie geschätzet werden. So wichtig und unleugbar eine Wahrheit seyn mag, so rühret sie doch nur alsdann lebhaft, wenn sie am rechten Orte angebracht wird. Das Wahre, das bloß den obern Theil der Seele, oder den Verstand, beschäff-

beschäfftiget, hat nicht die geringste Kraft auf uns; es ist bloß speculativisch, wie die Wahrheiten der Geometrie sind: wird es aber mit der Einbildungskraft und dem Herzen verbunden, so wird es ein wirksames Principium, das unsere Gesinnungen und Handlungen regieret. Wer gern einzelne Gedanken oder Anmerkungen und Maximen im Geschmacke des Rochefoucault liest, der wird oft bemerkt haben, daß einige darunter außerordentlich auffallend sind. Ein jeder Leser wird sich auch eine kleine Anzahl davon auswählen, welche er vorzüglich wahr und gut findet. Dergleichen Gedanken sind diejenigen, welche mit gewissen, unsrer Einbildungskraft gegenwärtigen Gemälden oder Auftritten zusammenhängen, und welche uns diese Wahrheiten sinnlich machen. Es verhält sich damit eben so, wie mit denen Wahrheiten, welche die Moral der Fabel ausmachen; für sich allein machen sie sehr wenig Eindruck; ist aber die Einbildungskraft durch das Gemälde, welches ihr die Fabel vorhält, lebhaft gerührt worden, so bekömmt dadurch die Moral eine vorzügliche Kraft, und bleibt dem Gemüthe unauslöschlich eingegraben.

Nun ist unter allen Arten von Poesie die dramatische am geschicktesten, den Sentenzen diese große Kraft zu geben, weil sie die rührendesten Gemälde darstellet. Hat der Dichter erst unsre Aufmerksamkeit auf einen interessanten unsre ganze Seele einnehmenden Auftritt gerichtet, so spricht er zwey oder drey nachdrucksvolle Wörter aus, welche die Seele der Bilder sind, wovon wir so sehr gerührt sind, und so ergreifen wir diese Wahrheiten mit der größten Lebhaftigkeit, und mit einer Ueberzeugung, die nichts zu schwächen vermag. Wenn die Wahrheit jemals Eindruck auf den Menschen machen kann, so ist es bey solchen Gelegenheiten, wo seine ganze Seele schon für sie eingenommen ist.

Wenn die Wahrheit ihre größte Stärke durch die Bilder, unter welchen sie sinnlich wird, erhält, so bekömmt

kömmt die dramatische Poesie noch einen Vorzug, welcher reiflich erwogen zu werden verdienet. In dem ganzen Umfange der moralischen Welt ist keine einzige Art von Gegenständen, die nicht in das Gebiet der dramatischen Poesie gezogen werden könnte. Charaktere, Gesinnungen, gute und böse Handlungen, bedenkliche, gefährliche oder glückliche, Situationen, über alles dieses kann die theatralische Handlung gebieten. Ein Mensch, der lange ein gutes Theater besucht hätte, würde einen Vorrath von Bildern besitzen, welcher alle moralische Wahrheiten unter materiellen Gestalten in sich schlösse. Mit diesen Kenntnissen versehen, würde er in Gesprächen mit andern einen unendlichen Vortheil daraus ziehen. Ein einziger Name würde ihm die Stelle einer Beschreibung vertreten, eine bloße Anspielung würde ihm oft eine lange Rede ersparen. Um wichtige Anmerkungen zu unterstützen, oder zu bestärken, dürfte er seinen Zuhörer nur an einen jener Auftritte erinnern, welche in seiner Einbildungskraft so lebhaft abgemalt sind. Die bloßen Namen Tartüffe oder Harpagon beschrieben den Scheinheiligen und den Geizhals besser, als alles, was der größte Philosoph durch Definitionen ausdrücken könnte. Kann man einen jungen Menschen, der im Begriffe steht, einen Irrweg zu betreten, zurufen: mein Freund, erinnere dich an Barnwell, *) so wird man ihn durch diese zwey Worte stärker rühren, als durch die vernünftigsten und bündigsten Ermahnungen.

Man kann solcher lehrreichen Bilder, welche der Rede einen so großen Nachdruck geben, niemals zu viel haben; und die Moralisten vermeiden das leere Geschwätz in ihren Schriften nur in so fern, als sie sich solcher Anspielungen bedienen können. Die Alten hatten hiezu ihre Mytho-

*) Hauptperson in dem Englischen Trauerspiele: der Kaufmann von London.

Mythologie, ihren Homer, und die Werke des griechischen Theaters, und wer die Alten liest, weiß, wie sehr sie sich diese Bilder zu Nutze gemacht haben. Der Kaiser Augustus, der die schändlichen Vergehungen der Agrippa und der beyden Julien oft beweinte, sagte einen Vers aus dem Homer her, *) welcher das Unglück seines Hauses weit besser abschilderte als alles, was er nur sagen konnte. Nun scheint es aber, daß man vermittelst eines guten Theaters diese Art von Kenntnissen sehr ausbreiten und viel gemeiner machen könnte.

Ich komme auf einen andern Nutzen der dramatischen Poesie. Zuweilen, sagt ein berühmter Mann, **) **habe ich gehofft, daß man auf dem Theater die wichtigsten Stücke der Moral ohne Schaden des heftigen und schnellen Ganges der dramatischen Handlung untersuchen würde. Worauf würde es denn dabey ankommen? Das Gedicht so anzuordnen, daß dergleichen Dinge auf eben die Art herbeygeführt würden, wie die Niederlegung der Regierung im Cinna. Auf diese Weise könnte der Dichter die Frage vom Selbstmorde, von der Ehre, vom Zweykampfe, von der Thorheit der Ehrenstellen, u. s. w. aufwerfen und abhandeln.** Ich bin völlig der Meynung dieses Philosophen, und füge

*) Αἴθ' ὄφελες τ' ἄγονός τ' ἔμεναι, ἄγαμός τ' ἀπολέσθαι. Ist ein Wort, das Hektor zum Paris sagte, da er ihm die unzählichen Uebel, welche er seiner Familie und seinem Lande zufügte, vorwarf, und welches so viel sagen will: **Wollten die Götter, daß du nie geboren, oder schon vor deiner Verheurathung umgekommen wärest!** Da in dem Worte ἄγονος eine kleine Zweydeutigkeit ist, so kann dieser Vers auf den August selbst angewendet werden, in folgenden Sinne: **wollten die Götter, daß ich keine Kinder gezeuget hätte, oder daß ich in dem ehelosen Stande gestorben wäre!**

**) Hr. Diderot.

füge noch hinzu, daß solche Untersuchungen, die ein geschickter Dichter allemal auf eine natürliche Art herbeyführen kann, auf dem Theater weit interessanter werden, als sie in jeder andern Gattung seyn würden. Denn solche Materien werden nur durch nähere Bestimmungen der Personen und Oerter wirklich interessant. Die theatralische Täuschung setzt uns an die Stelle der bey der Handlung interessirten Personen, und dann ist es nicht mehr um eine bloße Speculation zu thun. Da wir durch die Täuschung in sehr wichtige Situationen versetzt werden, so finden wir uns gedrungen, eine Parthey zu ergreifen; die Seele wird erhitzt, und alle ihre Kräfte vereinigen sich auf den wichtigen Gegenstand, wovon die Rede ist. Das berühmte Selbstgespräch Hamlets in dem Trauerspiele des Shakespeare ist ein Beyspiel davon. Kann man wohl daran zweifeln, daß man in solchen Umständen weit stärker gerührt werde, als wenn eben dieselbe Materie auf dem Lehrstuhle eines Professors abgehandelt würde?

Ich bleibe hier stehen, weil ich glaube, daß meine bisherigen Anmerkungen hinlänglich beweisen, daß die dramatische Poesie von dem größten Nutzen seyn könne. Herr Rousseau, der dieses ohne Zweifel wohl einsah, behauptet, daß ein nützliches und so nützliches Theater, als wir hier voraussetzen, eine Chimäre sey. *Niemals, sagt er, wird man den Geschmack und die Sitten durch das Theater verbessern, weil diejenigen Stücke, welche mit den herrschenden Sitten streiten, keinen Beyfall finden werden.* Ich antworte hierauf, daß es eben nicht darum zu thun sey, allemal Nationalsitten und Meynungen anzugreifen. Zur Zeit des Moliere konnte man das seltsame Geschlecht der lächerlichen Spröden auszischen ohne den Nationalcharakter der Franzosen zu beleidigen. Der Dichter that es wirklich mit sehr gutem Erfolge, und Aristophanes griff die Sitten der Athenienser sehr lebhaft an, ohne dadurch

die

die Menge der Zuschauer zu vermindern. Ausserdem scheint es mir nicht ganz wahr zu seyn, daß uns alles dasjenige, was nicht mit unsern Sitten übereinstimmet, beleidige. Nur wilde, rohe Nationen halten hartnäckig auf ihre Sitten, und nur auf sie machen andere Sitten gar keinen Eindruck. Unter jeder gesitteten Nation giebt es mehr oder weniger vernünftige Personen, die viele ziemlich allgemein angenommene Dinge mißbilligen und unter einem Joche seufzen, dessen sie entlediget zu seyn wünschen. Diejenigen, welche Standhaftigkeit genug haben, um den gebahnten Weg zu verlassen, ziehen zuweilen noch andere nach sich, die von sich selbst niemals daran gedacht hätten, und dieß bringt oft glückliche Wirkungen auf ein ganzes Publicum hervor. Der Nationalcharakter eines Volks sey endlich welcher er wolle, so giebt es doch unter einzelnen Personen Tugenden und Laster, die unter den übrigen nicht Platz haben. Nichts hindert also den Dichter, daß er die einen zu stärken suche und sich den andern entgegensetze. Ich gebe es gern zu, daß unter den Huronen ein theatralisches Stück in französischem Geschmacke keinen Beyfall finden; daß der Geizige des Moliere gleich bey der ersten Vorstellung fallen würde, wenn alle Zuschauer Harpagone wären; ich gebe auch zu, daß das Theater niemanden Gesinnungen, zu welchen ihm die Natur den ersten Keim versagt hat, noch eine Denkungsart beybringen werde, welche den Grad der natürlichen Fähigkeiten der Zuschauer überstiege. Aber ich sehe noch nicht, daß das Theater deswegen aufhöre, nützlich zu seyn. Giebt es wohl ein Volk auf Erden, ohne eine natürliche Anlage zu einem höhern Grade von Tugend, als es hat, oder ohne die geringste Fähigkeit, einige seiner Fehler abzulegen? Und wenn es auch ein solches Volk gäbe, so würde das Theater nicht unnützer seyn, als jede andere zur Verbesserung des moralischen Menschen getroffene Veranstaltung. Einen solchen Fall giebt es aber gewißlich nicht. Es verhält

hält sich mit den Sitten und Meynungen, wie mit dem Geschmacke, welcher ganz unvermerkt durch gute Muster verbessert wird. Die unter den Ruinen des alten Roms hervorgezogenen alten Denkmäler waren gewiß nicht nach dem herrschenden Geschmacke der Italiener, als einige glückliche Köpfe dieselben nachzuahmen anfiengen. Indessen hat doch eben dieses eine gänzliche Veränderung in dem Geschmacke hervorgebracht. Eine kleine Anzahl alter Muster zerstörte den Gothischen Geschmack in der Zeichnungs- und Baukunst. Man kann auch wohl nicht sagen, daß der Mensch in Dingen, welche die Sitten betreffen, eigensinniger sey als in Sachen des Geschmacks. Wenn also die dramatischen Dichter ihren Mitbürgern in Absicht auf die Moral eben dieselben Dienste leisten wollten, welche ein Bramantes, ein Michael Angelo, und ein Raphael den ihrigen in Absicht auf den Geschmack geleistet haben; so würde es ihm, wie ich glaube, nicht weniger gelingen, eine glückliche Revolution hervorzubringen.

Diese Anmerkungen werden wohl zur Genüge beweisen, daß die dramatische Poesie sehr nützlich seyn könne. Noch muß ich das Theater als ein bloßes Schauspiel betrachten. Von dieser Seite hat es sich eben vornehmlich den Tadel strenger Moralisten zugezogen. Doch, wenn diese Schauspiele nichts anders als gute Vorstellungen solcher dramatischen Gedichte wären, als wir in dieser ganzen Abhandlung vorausgesetzt haben, so sehe ich nicht, was daran zu tadeln wäre. Im Gegentheil, wenn es dramatische Stücke giebt, die man mit Nutzen lesen kann, so werden eben dieselben Stücke, wenn sie gut aufgeführt werden, von weit größerer Wirkung seyn, weil die Gemälde des Dichters bloß durch die Vorstellung ihre ganze Kraft bekommen. Der Redner Aeschylus sagte zu den Rhodiern, welche eine von ihm gehaltene Rede des Demosthenes bewunderten: **Ey, meine Herren, was würdet ihr gesagt haben, wenn ihr den Demosthenes selbst gehört hättet?** Man füge hiezu noch die

scharf-

scharfsinnige Bemerkung des berühmten Baco, daß die Menschen in zahlreichen Versammlungen weit leichter gerührt werden können, als wenn ein jeder für sich allein ist. Die durch eine gute Aufführung hervorgebrachte Täuschung endlich muß nothwendig den guten Eindrücken, welche der Dichter hervorbringen will, vollends alle mögliche Kraft ertheilen.

Ich leugne nicht, daß die heutige Schaubühne, in Ansehung der Aufführung sehr große Mängel und Fehler habe. Allein, diese Mängel und Fehler sind dabey nicht wesentlich, und man würde ihnen sehr leicht abhelfen, wenn die gesetzgebende Macht die Sache würdigte, sich ihrer anzunehmen. Dieß geschah zu Athen, wo kein Stück aufgeführt werden durfte, bis es von einigen obrigkeitlichen Personen untersucht worden war, und eben diese Personen mußten zugleich dafür sorgen, daß die Aufführung recht gut wäre.

Wenn man die Schauspiele auch nur als eine bloße Belustiguug betrachtet, so haben sie nichts an sich, dessen sich die aufgeklärtste Vernunft schämen dürfte, wenn man nur einige Fehler dabey verbesserte, welches sich gewiß sehr leicht thun ließe. Wenn auch kein anderer Vortheil dabey wäre, als daß dadurch müssige Menschen Geschmack am Nachdenken über moralische Dinge, über Charaktere, über die Leidenschaften, über die verschiedenen Vorfallenheiten des Lebens u. s. w. bekämen, so würde dieses schon genug seyn, eine solche Belustigung wichtig zu machen. Dieß ist aber gewiß die natürlichste Wirkung, welche das Theater hervorbringt.

Ich befürchte nicht mit dem Hrn. Rousseau, daß die Schauspiele ein arbeitsames Volk zu sehr zerstreuen und zu einem verschwenderischen Aufwande verleiten würden; ich glaube vielmehr, daß sie, wenn das Theater nur einigermaßen gut eingerichtet wäre, die entgegengesetzte Wirkung hervorbringen könnten. Man weiß, was in kleinen Staaten die Zeitvertreibe eines arbeitsamen

Volkes gelten, und wie hoch gemeiniglich eine oder zwo von dem Hausvater in dem Wirthshause oder auf der Jagd zugebrachte Stunden den Weibern und Kindern zu stehen kommen. Man weiß auch, was die gesellschaftlichen Vergnügungen der Personen von höherm Stande sagen wollen. Wären die Schauspiele das, was sie sehr leicht seyn könnten, so würde eine Hausmutter ihre Pflicht weit besser erfüllen, wenn sie ihre Kinder ins Schauspiel begleitete, als wenn sie dieselben in eine Versammlung führet, wo man nichts als Tändeleyen sieht und höret. Sie würde dabey noch den Vortheil haben, daß sie sich im Schauspiele einen Vorrath von Materie sammelte, um sich mit ihrer Familie über Dinge zu unterhalten, die einen nothwendigen Theil der Kenntnisse einer wohlerzogenen Jugend ausmachen. Nichts ist gemeiniglich frostiger, als die Familiengespräche, sobald von moralischen Dingen die Rede ist. Wenn ein gutes Schauspiel den Stoff dazu hergäbe, so würden diese Unterredungen so wohl nützlich als angenehm werden.

Ich sage es aber noch einmal: es fehlet viel daran, daß die besten Theater so beschaffen wären, daß man die angezeigten glücklichen Wirkungen davon erwarten könnte. Es giebt unter der großen Menge von dramatischen Stücken nur sehr wenige, die einen gänzlichen Beyfall verdienen; und das Uebrige, was zum Theater gehöret, ist sehr selten so beschaffen, wie es zur Vermeidung alles gegründeten Tadels rechtschaffener Leute beschaffen seyn müßte. Wenn man aber die Fehler und Mißbräuche des Theaters verdammet, muß man sich doch dem guten Gebrauche, den man davon machen kann, nicht widersetzen. Zu Athen wurde Sophokles, ein Dichter und Schauspieler, für würdig gehalten, gemeinschaftlich mit dem großen Perikles den Staat zu regieren. Wollte man das Theater gehörig verbessern und vervollkommnen, so sehe ich nicht, was Personen vom größten Verdienste und von den reinsten Sitten hindern könn-

könnte, dem Publico durch die Ausübung einer Kunst zu dienen, welche nach hinweggeschafften Mißbräuchen eine der achtungswürdigsten werden kann.

Es giebt bereits theatralische Stücke, welche dem hohen Begriffe, den ich von der dramatischen Poesie gegeben habe, gemäß sind, und ich glaube, daß es auch Schauspieler giebt, die werth sind, diese Stücke vorzustellen. Man sieht schon glückliche Köpfe die von dem schlechten Geschmacke dieser Dichtungsart vorgeschriebenen Schranken überschreiten, und sich auf selbstgebahnten Wegen weit über ihre Vorgänger erheben. Man hat Grund zu hoffen, daß einige günstige Umstände dem Theater die Würde wieder geben werden, die es zu den schönsten Zeiten der Republik Athen hatte.

Anmerkungen

über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft.

Wenn man bey den Untersuchungen über den Ursprung der Sprache sehr große Schwierigkeiten antrifft, so rühret dieses daher, daß bey dieser Frage kein gewisser fester Punkt, an den man sich halten, und von dem man weiter fortgehen könnte, statt zu finden scheint. Auf der einen Seite glaubet man gewahr zu werden, daß die Sprache eine bis auf einen gewissen Grad angebaute Vernunft voraussetze, und auf der andern Seite begreift man nicht, wie die Vernunft ohne Hülfe einer Sprache habe fortschreiten können. Diese beyden Vermögen scheinen zu gleicher Zeit die Ursache und die Wirkung von einander zu seyn. Vermuthlich hat eben diese, dem ersten Anblicke nach unüberwindliche, Schwierigkeit große Philosophen glauben lassen, daß man zur Erklärung des Ursprungs der Sprache seine Zuflucht zu einem Wunderwerke nehmen müsse. Unterdessen gesteht man, daß man nach den Regeln einer gesunden Philosophie nicht eher seine Zuflucht zu übernatürlichen Ursachen nehmen müsse, bis die Unzulänglichkeit der natürlichen Ursachen gehörig erwiesen ist. Die Absicht dieses Aufsatzes ist nicht, diese Materie nach ihrem ganzen Umfange abzuhandeln, sondern nur durch wohlüberlegte Beobachtungen über den gegenseitigen Einfluß der Sprache und der Vernunft in einander, wo möglich, einiges Licht darüber zu verbreiten.

Wenn man die Sprache nur überhaupt betrachtet, so scheint ihre Einrichtung ganz simpel zu seyn. Es sind Wörter, deren jedes besonders genommen, das Zeichen einer

einer Idee ist; einfache Redensarten, welche sehr einfache Verhältnisse zwischen zwo Ideen anzeigen; endlich Sätze, die aus mehrern Redensarten zusammengesetzt sind, und eine Folge von Verhältnissen ausdrücken. Dieß ist der algebraischen Rechnung völlig gleichförmig, wo jeder Buchstabe, besonders genommen, eine Quantität anzeiget; zwey, vermittelst eines Zeichens ihres Verhältnisses, mit einander verbundene oder von einander getrennte Buchstaben eine Art von einfachem Satze ausmachen; und endlich eine aus mehrern Buchstaben, vermittelst verschiedener anderer Zeichen des Verhältnisses zusammengesetzte Formel einen zusammengesetzten Satz bezeichnet.

Das erste, was sich bey den Untersuchungen über den Ursprung der Sprache darbietet, sind die Wörter. **Was für einen Gang mag wohl der Verstand genommen haben, daß es sich der Mensch einfallen ließ, schickliche Zeichen zur Vorstellung seiner Ideen zu suchen, und durch was für Mittel hat er wohl diese Zeichen gefunden?** Dieß sind die zwo ersten Fragen, worüber ich einige Betrachtungen anstellen will, welche, wo ich nicht irre, die Auflösung dieser Aufgabe erleichtern werden.

Es ist nicht möglich, vermittelst der Geschichte bis zur Morgendämmerung der Vernunft zurückzugehen, und da die ersten Bemühungen mit anzusehen, welche der Mensch angewandt hat, um den Anfang zu einer Sprache zu machen. Es scheint auch nicht einmal nöthig zu seyn, die Sache so weit herzuholen. Das, was der unterrichtete Mensch itzt thut, wird uns das, was der thierische, der Gabe der Sprache noch beraubte Mensch that, begreiflich machen. Der Gang des Verstandes ist immer derselbe; die Sprachen bereichern und vervollkommnen sich wahrscheinlicherweise durch eben dieselben Mittel und Wirkungen, welche den ersten Grund dazu gelegt haben. Es kömmt also darauf an, daß

wir das, was uns die Erfahrung von dieser Sache lehret, sorgfältig sammeln.

Jedermann weiß die Geschichte jenes Blindgebohrnen, welcher erst, nachdem er zu den Jahren des Verstandes gekommen war, durch eine glückliche Operation sein Gesicht erlangte. Als er die verschiedenen in seinem Zimmer befindlichen Gegenstände zum ersten male erblickte, unterschied er nichts an denselben. Er wurde nur von allem zusammengenommen gerührt, welches ihm als ein aus einem einzigen Stücke bestehendes Ganzes vorkam; er hielt es für eine glatte und in ihren Theilen auf verschiedene Art gefärbte Oberfläche. Es kam ihm gar nicht in den Sinn, zu denken, daß das, was er sah, aus verschiedenen von einander abgesonderten Gegenständen zusammengesetzt sey, und folglich war er auch nicht darauf bedacht, wie er sie nennen wollte. Dieses Factum giebt uns ein Bild von dem, was in dem Verstande vorgeht, wenn er zum erstenmale ganz unbekannte Gegenstände erblicket, und selbst von dem, was in dem Verstande des noch rohen thierischen Menschen vorgegangen ist. Seine Sinne wurden von tausenderley, in eine gleichartige Masse unter einander gemengten Gegenständen gerührt, worinnen er nichts zu unterscheiden wußte. Nun ist es offenbar, daß man, ehe man darauf fallen kann, einer Sache einen Namen zu geben, dieselbe von der ganzen Masse der Vorstellungen, die man hat, unterscheiden, und als einen besondern von den andern abgesonderten oder unterschiedenen Gegenstand betrachten muß. Eben darinnen besteht also der erste Schritt, den der Mensch hat thun müssen, um zu einer Sprache zu gelangen; er mußte in seinen Vorstellungen gewisse Theile als abgesonderte und mit den übrigen nicht zusammenhängende Wesen unterscheiden. Dieser erste Schritt hat aber nicht geschehen können, bis sich der Mensch mit diesen Gegenständen bekannt gemacht hatte; denn so lange uns eine Sache schlechterdings neu ist, fällt es uns schwer,

etwas

etwas darinnen zu unterscheiden. Dieser Gang des Verstandes zeiget sich allenthalben. Wer zum erstenmale eine ihm unbekannte Sprache reden höret, der unterscheidet darinnen weder Sylben noch Wörter. Eine ganze Rede kömmt ihm als ein in einem fortgehendes Getöse vor, welches keine von einander abgesonderte Theile hat; erst nachdem man eben dieselben Redensarten oft gehöret hat, bringt man es so weit, daß man die Wörter unterscheidet. Eben so verhält es sich mit allen neuen Gegenständen. Wer niemals ein Werk der Baukunst gesehen hätte, würde eine auf einem Fuße ruhende, mit einem Kranze eingefaßte und mit Wandpfeilern geschmückte Mauer ansehen, ohne es sich einfallen zu lassen, jene Dinge daran zu unterscheiden. Fragte man ihn, was er sähe, so würde er antworten, daß er eine Mauer und zwar eine nur aus einem Stücke bestehende Mauer sehe; die Neuigkeit des Gegenstandes würde ihm nicht zu bemerken erlauben, daß der Fuß, der Kranz und die Wandpfeiler Theile der Mauer sind, welche sich in Gedanken davon absondern lassen. Ueberhaupt bleibt eine jede Idee, worüber man nicht nachgedacht hat, verworren, das heißt, man unterscheidet nichts darinnen, ob sie gleich aus Theilen, die man sich besonders vorstellen kann, zusammengesetzt ist. Man frage die meisten Menschen, die wenig nachdenken, was gewisse Dinge, die sie tausendmal gesehen haben, seyn; sie werden nicht wissen, was sie antworten sollen. Weil sie nämlich die Theile, woraus eine Sache zusammengesetzt ist, nicht von einander unterschieden haben, so sind sie auch nicht im Stande, diese Sache zu beschreiben, oder ihre Theile zu nennen, wenn ihnen gleich die Nahmen dieser Theile bekannt wären.

Dieser erste Schritt, den der Mensch zur Erfindung einer Sprache thun mußte, war nach Beschaffenheit der Gegenstände mehr oder weniger schwer. Bey einigen war eine geringe Aufmerksamkeit schon hinlänglich; bey

 andern

andern wurde der Beobachtungsgeist und ein von dem Genie unterstütztes Nachdenken dazu erfordert; bey gewissen Fällen endlich mußte der Zufall dem Genie zu Hülfe kommen. Doch, wir müssen uns umständlicher über diese Wirkungen des Verstandes erklären.

Das Gesicht ist unter allen unsern Sinnen derjenige, welcher uns dieses erste Geschäffte des Verstandes, wodurch wir gewisse Gegenstände von der verworrenen Masse unsrer Vorstellungen absondern, am meisten erleichtert. Es ist der einzige Sinn, der uns sehr bald merken läßt, daß sich die Gegenstände, deren Empfindung er in uns erreget, ausser uns befinden. Alle übrige halten uns den Gegenstand der Empfindung verborgen, und lassen uns nur die Wirkung gewahr werden, welche er auf unsre sinnlichen Werkzeuge machet. Das Sehen geschieht vermittelst so schwacher Eindrücke, daß man die Wirkung des Lichts auf das Auge gar nicht empfindet; die Aufmerksamkeit wird dabey ganz auf den Gegenstand und nicht, wie bey den übrigen sinnlichen Empfindungen, auf das empfindende Werkzeug gerichtet. Die Farben lassen sich weit besser von einander unterscheiden, als die verschiedenen Arten des Schalls oder des Geruchs; und wir sehen ausser den Farben die Gestalten der Körper und ihre Bewegung. Es ist also wahrscheinlich, daß die sichtbaren Gegenstände die ersten gewesen sind, welche der Mensch unterschieden, und von welchen er sich klare Begriffe gemacht hat. Der Mensch, der zum erstenmale den vor seinen Augen ausgebreiteten Schauplatz der Natur erblickte, sah an demselben ein in seinen Theilen verschiedentlich gefärbtes flaches Gemälde. Allein, ausser den Farben, unterscheidete er darinnen die Gestalten, und da er bald sah, daß einige Theile, welche er zu unterscheiden angefangen hatte, ihre Stelle veränderten, so war es ihm leicht, sie als abgesonderte Theile zu betrachten. Der Vogel, der anfänglich einen Theil des Baums, auf welchem er saß, auszumachen schien, flog

davon,

davon, und ließ sogar einen Laut von sich hören. Eine sehr kleine Aufmerksamkeit war schon genug, um sich von diesem Vogel eine von der Masse der ganzen Vorstellung des sichtbaren Schauplatzes abgesonderte Idee zu machen. So brachte es der Mensch, vermittelst einer sehr geringen Anstrengung dahin, daß er sich Begriffe von sichtbaren Dingen erwarb.

Um die Begriffe von den Eigenschaften und Zufälligkeiten der Körper zu fassen, dazu gehörte mehr, als bloße Aufmerksamkeit; der Beobachtungsgeist wurde dazu erfordert und man mußte mehrere Dinge mit einander vergleichen. Man begreift leicht, daß sich diese Fähigkeit bey den rohen sich selbst überlassenen Menschen nur bey ausserordentlichen Gelegenheiten entwickeln konnte. Gemeiniglich sind es die Antriebe des Bedürfnisses, welche den Menschen scharfsinnig machen, indem sie ihn zwingen, seine ganze Aufmerksamkeit auf den Gegenstand seiner Begierden zu richten. Eben diese anhaltende Aufmerksamkeit machet uns mit den Gegenständen recht bekannt. Wahrscheinlicher Weise lernte der Mensch, den der Durst plagte, und der das, was ihn stillen konnte, nur nach vielen vergeblichen Versuchen fand, eben dadurch das Wasser von allen übrigen sichtbaren Materien deutlich unterscheiden, und es als das Element betrachten, das ihn bey einem so dringenden Bedürfnisse erquicken könnte.

Eine große Menge Ideen hat man wahrscheinlicher Weise dem Zufalle zu danken. Von dieser Art scheinen mir die meisten Verhältnißbegriffe zu seyn; man würde sie vielleicht niemals gehabt haben, wenn nicht die Erfahrung die Gelegenheit zur Beobachtung der sich wechselsweise auf einander beziehenden Dinge (Correlaten) herbeygeführt hätte. Man würde zum Beyspiele sich niemals den Begriff von der Festigkeit gemacht haben, wenn man niemals flüssige Materien gefühlt hätte. Es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß es viele allgemeine Eigen-

schaf-

schaften der Körper giebt, von welchen wir bloß darum keinen Begriff haben, weil das Gegentheil davon niemals beobachtet worden ist. Wir befinden uns in vielen Absichten in dem Falle jenes Frauenzimmers, welches sichs gar nicht einfallen ließ, daß ihr Gemahl einen großen Mangel habe, weil sie niemals mit andern Mannspersonen, die davon frey gewesen wären, umgegangen war. Wir empfinden viele Dinge, ohne es zu wissen, weil die sinnliche Empfindung niemals aufhöret. So kann man den ganzen Tag über ein ziemlich starkes Geräusch hören, dessen man sich nicht bewußt ist, man müßte sich denn auf etliche Augenblicke die Ohren zugestopft haben.

Durch die bisher angezeigten Mittel gelangte also der Mensch nach und nach dazu, daß er das Chaos seiner Vorstellungen in Ordnung brachte und von einigen Ideen insbesondere eine klare Erkenntniß bekam; eine Operation, welche nothwendig vor der Erfindung der Wörter vorhergehen mußte, indem man es sich nicht einfallen läßt, dasjenige zu nennen, wovon man keinen klaren Begriff hat. Man sieht hieraus, um solches im Vorbeygehen zu bemerken, daß die Anzahl der Wörter in einer Sprache niemals die Anzahl der klaren Begriffe übertreffen kann, welche alle einzelne Personen der Nation, die diese Sprache spricht, zusammengenommen gehabt haben. Und da wahrscheinlicher Weise die Anzahl der klaren Begriffe nicht viel größer ist, als die Anzahl der Wörter, so folget daraus, daß die Anzahl der Wörter einer Sprache und ihrer abgeleiteten Bedeutungen die Summe aller klaren Begriffe der Nation, welche diese Sprache spricht, ausmache.

Man kann aus dem, was ich so eben angemerkt habe, auch noch diese Folge ziehen, daß derjenige, der einen neuen Ausdruck erfindet, oder ein schon bekanntes Wort in einer neuen Bedeutung gebraucht, den Vorrath unsrer Kenntnisse mit einem neuen Begriffe bereichert

chert habe. Dieses vorausgesetzt, würde es nicht unmöglich seyn, den Fortgang, den eine Nation seit einer gewissen Epoche in ihren Kenntnissen gemacht hätte, von einer Zeit zur andern zu bestimmen. Man dürfte nur den Gelehrten, die zugleich Philosophen wären, auftragen, alle Werke, die in einer gewissen Zeit ans Licht treten, zu lesen, um alle neue Ausdrücke und alle in einem neuen Sinne gebrauchte Wörter, für welche noch keine wahre Synonymen in der Sprache vorhanden wären, daraus zu ziehen. Diese Ausdrücke würden beweisen, daß sich der Verstand mit eben so vielen neuen Begriffen bereichert habe. Doch ich komme wieder zur Hauptsache zurücke.

Nachdem wir gezeigt haben, wie der Mensch habe zur Festsetzung gewisser Begriffe gelangen können, so müssen wir nun sehen, wie er habe solche Laute ausfindig machen können, die als Zeichen geschickt wären, eben dieselben Begriffe in dem Gemüthe der übrigen zu erregen. In der Sprache sind diese Zeichen nichts anders, als Laute; und man sieht es nicht sogleich ein, wie ein Laut ein verständliches Zeichen eines Begriffs seyn kann, der mit diesem Laute nichts gemein zu haben scheint. Um den Gang des menschlichen Geistes bey dieser Erfindung deutlich zu begreifen, müssen wir vor allen Dingen bemerken, daß es sehr viele Gegenstände in der Natur giebt, welche ihre Gegenwart durch Laute zu erkennen geben. Nachdem der Mensch diese Gegenstände unterschieden, und sich Begriffe davon gemacht hatte, konnte es ihm nicht mehr sehr schwer fallen, sie zu bezeichnen; er durfte nur eben dieselben Laute, wodurch sich diese Gegenstände zu erkennen geben, nachahmen; denn man sieht, daß die Werkzeuge der Stimme bey dem Menschen ziemlich biegsam sind, und daß er eine große Menge verschiedener Laute ohne Schwierigkeit nachmachet.

Aller

Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die ersten Wörter in allen Sprachen nichts anders als Nachahmungen eines gewissen Lautes gewesen. Man findet noch in ausgebildeten Sprachen Spuren davon, ungeachtet der grossen Veränderungen, welche diese Sprachen seit ihrem Ursprunge erlitten haben. Da inzwischen diese natürlichen Laute nicht articuliret sind, so konnten sie auf verschiedene Art nachgeahmt werden, und eben derselbe natürliche Laut konnte nach dem Grade der Feinheit der sinnlichen Werkzeuge desjenigen, der ihn nachmachte, mehr als Ein Wort veranlassen. Eben dieses hat die Verschiedenheit der Sprachen hervorgebracht. Das Bellen eines Hundes zum Beyspiel konnte von einigen so nachgeahmt werden, daß sie die Sylbe Hu stark aussprachen, da indessen andere es durch den Laut Hau nachzumachen glaubten. Das Geschrey der Ente konnte nach einigen durch das Wort Ana, nach andern durch den Laut Ant ausgedrückt werden; und daher kömmt die doppelte Benennung dieses Thieres, da es im Lateinischen anas und im Deutschen Ant oder Ente heißt. Hiezu kömmt, daß die natürlichen Laute selbst mannichfaltig sind, und dadurch eine Verschiedenheit in den Nachahmungen veranlassen. Jederman weiß, daß der Schall des Donners bald mit dem Laute der Sylbe ton, bald mit dem Laute der Sylbe bron eine Aehnlichkeit hat, so, daß das griechische Wort βροντη, Brontä, eben so wohl das Zeichen des Donners seyn konnte, als das lateinische tonitru, das französische tonnerre, oder das deutsche donner. Eben diese Bemerkung kann man auch bey dem Brüllen des Stiers, welches bald mit dem griechischen Worte βȣς (bus) bald mit dem deutschen Worte Ochs eine Aehnlichkeit hat, und bey sehr vielen andern natürlichen Lauten machen.

Mich dünkt also, daß die Erfindung derjenigen Wörter, wodurch man Dinge, welche sich in der Natur durch einen Laut zu erkennen geben, ausdrücket, eben nicht schwer gewe-

gewesen sey und die Kräfte des rohen Menschen nicht überstiegen habe. Sind aber diese ersten Elemente eines Wörterbuchs einmal da, so läßt es sich begreifen, wie sie zur Erweiterung der ersten Sprache haben dienen können. Da inzwischen die meisten unsrer Begriffe in keinem merklichen Verhältnisse mit dem Laute stehen, so kann man fragen, wie der Mensch darauf gefallen sey, sich eines gewissen Lautes zur Bezeichnung einer Sache zu bedienen, welche mit dem Laute nicht die geringste unmittelbare Verbindung hat; und eben dieses wollen wir nun untersuchen.

Wir sehen, daß diejenigen, welche neue Begriffe entdecken, oder aussinnen, niemals, zur Bezeichnung derselben, Laute, welche nicht schon vorhanden wären, erschaffen; sie nehmen ein entweder in ihrer oder in einer andern Sprache schon bekanntes Wort dazu, und verändern es ein wenig, oder geben ihm eine neue Bedeutung. Mit noch weit stärkerm Grunde können wir also annehmen, daß es den ersten Menschen, welchen es nicht so leicht wie uns fiel, den Sinn neuer Ausdrücke durch Definitionen, oder durch Beschreibungen zu bestimmen, niemals habe in die Gedanken kommen können, eine Sache durch ein bloß willkührliches Zeichen auszudrücken. Sie müssen gewiß aus der Natur hergenommene Gründe gehabt haben, einer Sache diesen oder jenen Namen beyzulegen. Die Schwierigkeit dieser Frage besteht darinnen, die natürliche Verbindung zwischen dem Laute und solchen Dingen, welche keinen Laut von sich geben, ausfündig zu machen. Es ist weit leichter, es zu empfinden, wie sich die Sache zugetragen hat, als den Gang des Verstandes bey diesen Operationen deutlich zu beschreiben. Wer sich die Mühe geben und über die Metaphern, ja selbst über alle figürliche Redensarten, welche in allen Sprachen die größte Anzahl der Ausdrücke ausmachen, nachdenken will, der wird finden, wie sinnreich der menschliche Geist ist, Aehnlichkeiten zu entdecken,

cken, und wie weit sich die Fähigkeit, welche die Association der Begriffe hervorbringt, erstrecke. Diese Gabe ist dem Menschen angebohren, und die rohesten und dem thierischen Zustande am nächsten kommenden Völker, ja selbst taub und stummgebohrne Menschen besitzen dieselbe. Eine von etwas Nachdenken begleitete Aufmerksamkeit ist hinlänglich, um Gebrauch davon zu machen. Sie war also auch vorher schon das Eigenthum des Menschen, ehe seine Sprache gebildet war. Und eben diese allen Menschen gemeine Gabe hat der bey ihrem Anfange sehr armen Sprache den weiten Umfang gegeben, daß sie selbst diejenigen Dinge, welche nicht nur von dem Sinne des Gehörs, sondern von allem, was materialisch ist, am weitesten entfernt sind, ausdrücken kann.

Die Einbildungskraft ist es, welche einer jeden klaren Vorstellung einen Körper oder eine materielle Gestalt giebt. Die Natur unsers Geistes bringt es so mit sich, daß er sich beständig bemühet, seine Vorstellungen klar zu machen, und ihnen solche Kennzeichen einzudrücken, die sie ihm wieder ins Andenken bringen können. Da nun nichts mehr Klarheit hat, als unsre sinnlichen Empfindungen, und vornehmlich diejenigen, welche wir durch das Gesicht erhalten, so tragen wir gleichsam alle unsre intellektuellen Vorstellungen in die Sinne und vornehmlich in das Gesicht über. Hieraus begreift man, wie der Mensch zwischen denjenigen Dingen, welche in seiner ersten Sprache Namen hatten, und zwischen andern, welche anfänglich ausser aller Verbindung mit dem Laute zu stehen scheinen, Aehnlichkeit habe finden; und wie aus einer kleinen Anzahl von ihm nachgeahmter natürlicher Laute eine Sprache, welche Dinge, die nicht in die Sinne fallen, ausdrücket, habe entstehen können. Der Laut, den fast alle Hunde, wenn sie gereizt werden, von sich geben, konnte durch die Sylben orr, irr, oder err ausgedrückt werden; der Zorn des Menschen hat eine offenbare Aehnlichkeit mit der Leidenschaft des Hundes, die man

man durch die genannten Sylben ausdrücken konnte; daher sind natürlicher Weise die Wörter ὀργή, ira, irrité, welche die Leidenschaft des Zorns bey dem Menschen bezeichnen, entstanden. Von da hatte man nur einen ziemlich leichten Schritt zu thun, um dasselbe Wort ὀργή zur Bezeichnung einer jeden ungestümen Leidenschaft überhaupt zu gebrauchen. Ein solcher Gang des menschlichen Geistes schließt alle bloß willkührliche Anwendungen eines Ausdrucks zu einer neuen Bedeutung gänzlich aus.

Wenn man die ersten Stammwörter der Sprachen bewahrt hätte, so könnte man, wie ich glaube, den Gang genau anzeigen, welchen der Verstand genommen hat, um bis zu den von dem ersten Sinne entferntesten Bedeutungen zu gelangen. Allein, da uns die meisten dieser Stammwörter fehlen, indem die ersten Benennungen unter den Gestalten, welche sie durch eine lange Reihe von erlittenen Veränderungen angenommen haben, nicht mehr kenntlich sind, so ist es sehr selten möglich, die Verbindungen zu entdecken, welche die verschiedenen Bedeutungen eines und desselben Ausdruckes mit einander vereinigen. So ist es leicht einzusehen, wie das wirksame Wesen, welches unsern Körper belebet, in der französischen Sprache den Namen ame bekommen habe. Weil nämlich eben dasselbe Wesen im lateinischen animus oder anima hieß; weil dasselbe Wort vorher zur Bezeichnung des Athems diente; und weil dieses darum geschah, daß im griechischen das Wort ἄνεμος den Wind bedeutet. Die Verbindungen dieser Bedeutungen sind augenscheinlich; weil wir aber den Ursprung des letztern Wortes nicht wissen, so ist uns auch unbekannt, wie man darauf gefallen ist, dem Winde den Namen ἄνεμος zu geben. Wäre die lateinische Sprache verloren gegangen, so würde man von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ame gar nichts verstanden haben. Dieß ist aber eben dasjenige, was sich in Absicht auf sehr viele

Wörter zugetragen hat, welche aus einigen gänzlich verloren gegangenen Sprachen in andere aufgenommen worden sind.

Man bemerke hier, daß die etymologische Geschichte der Sprachen unstreitig die beste Geschichte des Fortganges des menschlichen Geistes wäre. Nichts würde für einen Philosophen schätzbarer seyn, als diese Geschichte. Er würde darinnen jeden Schritt sehen, den der Mensch gethan hat, um nach und nach zur Vernunft und zu Kenntnissen zu gelangen; er würde darinnen die ersten Spuren des Witzes und des Genies, den Keim der Urtheilskraft, die ersten Entdeckungen der auflebenden Vernunft erblicken. Es findet sich eine vortreffliche Abhandlung von dieser Art in den Preisschriften der Akademie auf das Jahr 1759. Der Verfasser dieser Schrift, welche nichts anders als ein Fragment einer großen Abhandlung über den Ursprung der Sprachen ist, hat sich, ungeachtet des Ansuchens der Akademie, welche ihn zu kennen wünschte, und ihn gern ermuntert hätte, seine tiefsinnigen Untersuchungen weiter zu treiben, nicht nennen wollen. Es wäre zu wünschen, daß man alles, was wir noch Zuverläßiges über die Genealogie der Wörter übrig haben, sammelte. Denn die Sprachen ändern sich mit dem Verlaufe der Zeit so sehr, daß man zu befürchten hat, daß zuletzt der Ursprung aller Wörter verloren gehen werde. Man begreift wohl, daß ich hier nicht von den Bemühungen gemeiner Wortforscher rede, welche meistentheils sehr wenig sagen wollen. Die Wortforschungen, welche ich hoch schätze, sind diejenigen, welche uns den Fortgang des menschlichen Geistes nach den Anmerkungen, welche ich über die nach und nach geschehene Bildung der Sprachen gemacht habe, bemerken ließen.

Bisher habe ich gezeigt, was der Verstand und das Genie des rohen Menschen gethan haben, um zu den Elementen einer Sprache zu gelangen; nun muß ich die

Vor-

Vortheile untersuchen, welche der Verstand zur Anbauung der Vernunft aus der Sprache hat ziehen können. Da ich aber bisher nur von der Erfindung der Namen geredet habe, so betrachte ich die Sprache noch bloß wie ein Namenverzeichniß, wie eine bloße Wörterliste. Ich will auch nicht einmal des ersten Vortheils gedenken, den der Mensch von seiner Sprache hätte, daß er nämlich einige von seinen Begriffen andern mittheilen konnte. Dieß ist von sich selbst deutlich genug. Meine Absicht ist, zu untersuchen, worinnen der Vortheil bestehe, welchen die den Dingen beygelegten Namen dem rohen Menschen in Ansehung desjenigen verschaffen, was er thun mußte, um nach und nach seine Vernunft auszubilden. Ich stelle mir zween Menschen vor, die einerley Genie und einerley Erfahrung und eben dieselbe Anzahl von klaren Begriffen haben, nur mit dem Unterschiede, daß der eine von ihnen das Vermögen, dieselben mit Namen zu bezeichnen, besitzt, und der andere davon entblößt ist; und nun will ich untersuchen, was für einen Vorzug jener vor diesem haben würde.

Zuförderst finde ich, daß uns die Namen den Besitz der klaren Ideen versichern, von denen wir viele ohne diese Beyhülfe ganz verlieren würden. Das Gedächtniß ist ein sehr mechanisches Vermögen; es scheint, daß sich der menschliche Geist keiner Sache anders als vermittelst einer an die Idee, welche er wieder hervorbringt, gebundenen Empfindung erinnere. Die Geschichte eines in eben dem Walde gefundenen wilden Kindes, in welchem es vermuthlich in seiner zartesten Kindheit ausgesetzt worden, lehret uns, daß der Mensch, der seine Begriffe nicht durch Zeichen festsetzen kann, ganz und gar kein Gedächtniß hat. Es ist viel leichter, sich sinnlicher als abstrakter Ideen zu erinnern. Ohne die Wörter, welche den Ideen einen Körper geben, würde man sich nur an die Ideen von solchen sinnlichen Dingen wieder erinnern, welche sich von selbst wohl unterscheiden,

 als

als die Ideen eines Baumes, eines Thieres und anderer Dinge dieser Art. Alle übrige Ideen würden, ohne die Hülfe der Wörter, aus dem Verstande ausgelöscht werden. Die Töne, vornehmlich wenn sie wohl artikulirt sind, sind Empfindungen, deren man sich ziemlich leicht wieder erinnert. So oft wir also eine durch ein Wort bezeichnete Sache sehen, so kömmt uns zugleich dieses Wort wieder in den Sinn, und erinnert uns daran, daß diese Sache etwas ist, wovon wir schon eine Idee gehabt haben; und dieß veranlasset uns, die Operation, wodurch wir das erstemal zu einer klaren Idee von dieser Sache gelanget sind, aufs neue obgleich sehr schnell zu wiederholen. Eben so kommen auf der andern Seite die Töne, welche unser Ohr schon gerührt haben, von Zeit zu Zeit wieder, man mag sie wirklich hören, oder sich vermittelst eines ähnlichen Lautes daran erinnern, und dann stellet sich auch die Idee, die man ihnen zugesellet hatte, wieder ein. Jedermann weiß aus eigener Erfahrung, wie schwer es ist, sich an Ideen zu erinnern, die man noch nicht auszudrücken weiß; und wer die Schriften der neuern Philosophen aufmerksam genug liest, um den unmerklichen Fortgang des menschlichen Geistes zu beobachten, der wird bemerkt haben, daß die neuen Ideen, welche erfinderische Köpfe von Zeit zu Zeit darstellen, nicht eher Eingang in den Verstand des Publikums finden, und sich nicht eher ausbreiten, bis man schickliche Ausdrücke, sie festzusetzen, ausfindig gemacht hat. Die Langsamkeit, mit welcher sich ganze Zweige unsrer Kenntnisse ausbreiten, so lange man nicht die für diese Art von Wahrheiten sich schickende Sprache festgesetzt hat, ist etwas überaus Bemerkenswürdiges. Sehr wichtige und in den Schriften von erfinderischen Köpfen deutlich aus einander gesetzte Kenntnisse, bleiben zuweilen halbe Jahrhunderte hindurch verborgen, oder räthselhaft, bis ein anderer guter Kopf kömmt, und die dazu gehörige Sprache bildet und festsetzet. Dann wird das, was

gleichsam in den Schachten vergraben gelegen hatte, zu tage gebracht, und zu jedermans Gebrauche zugerichtet. Dieß ist der Dienst, den der berühmte Wolf den von Leibnitz gesehenen und vorgetragenen Wahrheiten geleistet hat.

Diese Anmerkung verdient noch deutlicher gemacht zu werden. Gesetzt, ein großer Baumeister wollte die Wissenschaft und den Geschmack seiner Kunst bey einem Volke, welchem dieselbe noch unbekannt wäre, ausbreiten. Dieser Baumeister rede mit aller nur möglichen Klarheit von Gebäuden, aber ohne sich der Kunstwörter und der den Baumeistern eigenen Ausdrücke zu bedienen; er ersetze den Mangel dieser Ausdrücke durch Beschreibungen und selbst durch gute Definitionen; er wird gewiß sehr langsam fortkommen. Er fange hingegen anstatt dieser Methode an, seine Lehrlinge mit der Sprache seiner Kunst bekannt zu machen, so wird er ihnen in kurzer Zeit auch die Wissenschaft und den Geschmack derselben beybringen. Man gebe ferner auf dasjenige Achtung, was uns begegnet, wenn wir anfangen, eine uns neue Wissenschaft zu studieren. So lichtvoll auch der Autor, den wir zum Führer erwählt haben, seyn mag, und so richtig und genau auch seine Definitionen seyn mögen, so fassen wir doch die Sachen nicht eher, bis wir mit der dieser Art von Kenntnissen eigenen Sprache recht bekannt worden sind. Dann folget auf einmal der helle Tag auf die lange und dunkle Dämmerung, worinn wir vorher versenkt waren. Dieß beweist hinlänglich, wie viel das Gedächtniß und die Einbildungskraft durch die Namen gewinnen.

Ich füge noch eine andere Bemerkung hinzu. Oft läßt uns ein zufälliger Zusammenfluß verschiedener Umstände eine neue und wichtige Idee gewahr werden. Gebrauchen wir nicht die Vorsicht, sie durch irgend ein Zeichen zu bemerken, so können wir fast gewiß seyn, daß wir sie bald nachher verlieren werden. Wenn dieselbe

Idee wieder kommen sollte, so müßte auch derselbe Zusammenfluß von Umständen wieder da seyn, und dieß geschieht fast niemals. Hat man ein schickliches Wort, sich der vornehmsten dieser Umstände zu erinnern, so fallen uns vermittelst dieses Wortes alle übrige wieder ein, und führen die Idee, die wir nicht gern verlieren möchten, aufs neue wieder herbey. Und hierinnen besteht der erste Vortheil der Sprache.

Ich bemerke zweytens, daß die Wörter alle Operationen des Verstandes beträchtlich abkürzen, indem sie oft die Stelle der Begriffe, welche sie vorstellen, vertreten, und zwar ohne die geringste Gefahr, wenn man nur keinen Mißbrauch davon machet. In sehr vielen Fällen haben die Wörter eben denselben Nutzen, den die Buchstaben beym Rechnen haben. Man würde, wie bekannt, das Resultat von weitläufigen großen Rechnungen unmöglich durch Vernunftschlüsse finden können, das heißt, wenn man anstatt der Buchstaben immer nach Ideen Schlüsse auf Schlüsse häufen wollte, so würde man oft niemals zu dem letzten Schlusse, den man suchet, gelangen. Beym Rechnen beschäfftiget man sich bloß mit Buchstaben oder Ziffern, und begnüget sich, sie alsdann zu übersetzen, oder die Ideen selbst an ihre Stelle zu setzen, wenn die Formeln vermittelst des Mechanischen beym Rechnen zu einer gewissen Simplicität gebracht worden sind. Eben so kann man sehr oft bloß durch Wörter oder Zeichen räsonniren, ohne sich alle Augenblicke von ihrer Bedeutung Rechenschaft zu geben, und dieß kürzet unsre Vernunftschlüsse merklich ab, und machet sie eben dadurch desto deutlicher. Diese Bemerkung haben verschiedene Philosophen gemacht; und da Hr. Lambert dieselbe in seinem Organon sehr wohl aus einander gesetzt hat, so brauche ich mich nicht länger dabey aufzuhalten. Darinnen besteht also der zweyte Vortheil der Sprache und dieser Vortheil ist ungemein wichtig.

Ein dritter Vortheil der Sprache entsteht daher, daß die Wörter auf die Beobachtung der Sachen selbst, oder auf das Nachdenken über dieselben führen, und dadurch den Erfindungsgeist stärken. Die einer gewissen Gattung von Dingen eigenen Wörter und Ausdrücke machen in Ansehung dieser Gattung die bey den Alten so genannte Topik aus, vermittelst welcher man seine Kenntnisse von diesen Dingen erweitern kann. Wer in Sachen, welche die Malerkunst betreffen, alle Kunstwörter inne hat, ist besser als ein anderer im Stande zu beurtheilen, ob ein Gemälde allen Regeln der Kunst gemäß sey oder nicht. Da man ohne viele Mühe begreift, wie ihm die bloßen Wörter bey der Untersuchung einer Malerey zum Führer dienen, so darf ich dieses nicht erst stückweise auf eine dem Leser verdrüßliche Art erklären, es ist aber doch gut, wenn man es sich umständlich vorstellet, um den Nutzen der Kunstwörter desto deutlicher einzusehen. Wer mit den ontologischen Wörtern, welche die allen Wesen überhaupt gemeinen Eigenschaften und Verhältnisse ausdrücken, bekannt ist, der wird bey Untersuchung philosophischer Materien viel leichter fortkommen, als derjenige, dem diese Kunstwörter unbekannt sind. Manche Philosophen, welche die äußerste Verachtung gegen die Ontologie äußern, wissen nicht, wie viel sie dieser Wissenschaft ihres bloßen Nahmenverzeichnisses (Nomenclatur) wegen zu danken haben. Eine Wissenschaft kann niemals zu viel Kunstwörter haben, wenn nur ein jedes Wort einen wirklichen Begriff ausdrücket. Die Wörter wie? warum? wann? wodurch? wozu? Verhältniß, Wesen, Zufälligkeit u. s. w. veranlassen öfters Untersuchungen, die man nicht angestellt hätte, wenn uns das Gedächtniß nicht diese Wörter hergegeben, und wenn uns diese Wörter nicht an die Ideen, welche sie ausdrücken, erinnert hätten. So hat der berühmte Linnäus die Kräuterwissenschaft bloß dadurch beträchtlich erweitert, daß er in dieselbe eine große Menge Kunstwörter

 zur

zur Bezeichnung der Bildung, der Gestalten, der Lagen, und der Verhältnisse der verschiedenen Theile der Pflanzen eingeführt hat. Mit der Kenntniß dieser Kunstwörter versehen, kann ein Botaniker weit besser eine Pflanze beschreiben, um die Art und Gattung, wozu sie gehöret, zu erkennen, als man es vorher thun konnte. Eine sehr große Anzahl von Pflanzen, welche Theophrast, Dioscorides und andere Alte beschrieben haben, bleibt uns bloß darum ganz unbekannt, weil es in jenen Zeiten an einer botanischen Nomenclatur fehlte. Die genaue und gründliche Erkenntniß von jeder Sache hängt also großentheils von dem Reichthume der Sprache ab, in welcher man denket. Der Grad des Umfanges, der Deutlichkeit und der Richtigkeit unsrer Kenntnisse ist allemal dem Grade, in welchem wir sie andern mitzutheilen wissen, gleich. Wer sich aus Mangel von Wörtern und Ausdrücken nicht deutlich und richtig zu erklären weiß, der denket auch nicht deutlich und richtig. Denn ohne die Hülfe der Wörter haben wir bloß eine anschauende Kenntniß der Dinge, und empfinden das, was zu derselben gehöret, nur auf eine verworrene Art. Die Wörter, welche die Theile eines Gedankens oder eines Begriffs bezeichnen, bringen denselben in Ordnung und setzen uns in den Stand, ihn genau zu entwickeln.

Dieß verdienet eine nähere Betrachtung; denn eben von dieser Seite gewähret eine wohl cultivirte Sprache einen Theil der Vortheile, welche ein großer Philosoph den Wissenschaften vermittelst einer Art von allgemeiner und philosophischer Sprache zu verschaffen wünschte. Diese Vortheile bestehen darinnen, daß eine hinlänglich reiche Sprache anstatt der Zahlen oder Buchstaben beym Rechnen dienen kann, um dasjenige genau zu bestimmen, was sich nicht anders als ungefähr schätzen läßt, wenn es ihr an diesem Reichthume fehlet. So wie ein Mechanicus, der kein Rechner ist, die Wirkung, welche eine Maschine hervorbringen muß, nur ungefähr zu schä-

tzen

ßen weiß, da sie hingegen ein Meßkünstler auf das genaueste bestimmt, weil er alle, selbst die allerkleinsten Größen, welche als Ursache oder als Wirkung zur Action der Maschine gehören, durch Zeichen festzusetzen und anzugeben weiß; so empfindet oft ein guter Kopf, dessen Sprache arm ist, die Dinge durch eine Art von Schätzung, da hingegen ein Philosoph, der eine reiche Sprache besitzt, dasjenige sehr genau bestimmt, was jener nur ungefähr gesehen hatte. Es giebt tausend Dinge, von welchen wir bloß aus Mangel an Wörtern sehr unvollkommene Kenntnisse haben. Wer ist wohl im Stande, eine Gesichtsbildung genau zu beschreiben? Wie viele Dinge sagt nicht bloß das Auge, ohne daß jemand die Modificationen dieses sinnlichen Werkzeuges, wodurch diese Ausdrücke hervorgebracht werden, beschreiben könnte? Wie wollte man einem andern die Gestalt und das Aussehen eines lebhaften oder eines matten und schmachtenden Auges, oder eines Auges beschreiben, welches Verlangen, Zuversicht, Furcht, Verlegenheit anzeiget? Und doch empfindet man dieses alles, aber niemand ist im Stande, es auszudrücken. Inzwischen glaube ich nicht, daß es unmöglich sey, solches zu thun. Vor hundert Jahren würde man daran gezweifelt haben, daß es möglich sey, eine Pflanze so zu beschreiben, daß sie derjenige, der sie zum ersten male sähe, sogleich kennte. Wenn sich nun das menschliche Genie eben so viele Mühe gegeben hätte, die Physionomien genau kennen zu lernen, und alle Modificationen des Gesichts und seiner Theile mit Namen zu belegen, so würde man, wie ich denke, itzt die Gesichtsbildungen eben so genau beschreiben können, als man die Pflanzen beschreibt. Diese Leichtigkeit, die Dinge genau zu beschreiben, ist aber eben das Mittel, wodurch der Vernunftschluß zu derselben Evidenz und Gewißheit gebracht werden kann, welche man in der Mathematik bewundert.

Denn, die wahre Ursache der Evidenz, welche man oft als ein ausschließendes Vorrecht dieser Wissenschaft ansieht, liegt darinnen, daß in den Schlüssen des Meßkünstlers schlechterdings keine Idee vorkömmt, die nicht durch ein Wort oder durch einen Buchstaben, oder durch ein anderes Zeichen ausgedrückt wäre. Vermittelst dessen kann er allemal versichert seyn, daß er nichts aus der Acht gelassen und alles bemerkt habe, was einen Einfluß auf die Schlußfolgen hat. Eine analytische Gleichung z. E. hat zwey Hälften, welche der Meßkünstler für gleich hält; zweifelt jemand daran, so kann er ihn dadurch überzeugen, daß er die einzelnen Glieder einer jeden Hälfte aus einander setzet; und diese Auseinandersetzung ist allemal möglich, weil auch die kleinste Quantität, woraus die einzelnen Glieder bestehen, durch ihr Zeichen angedeutet werden kann. In allen Fällen nun, in welchen der Philosoph denselben Vortheil mit dem Meßkünstler hat, (welches jedoch nur selten geschieht,) sind seine Schlüsse eben so deutlich, und eben so gewiß, als die Schlüsse des Meßkünstlers.

Man sieht hieraus, von welcher Wichtigkeit der Reichthum einer Sprache für die Beförderung und Gewißheit der menschlichen Kenntnisse ist, und daß Wörter erfinden eben so viel heißt, als diese Kenntnisse und ihre Gewißheit befördern. Man wird dieses noch deutlicher einsehen, wenn man folgende Bemerkung in Ueberlegung nimmt.

Verschiedene große Meßkünstler, welche vor der Entdeckung der Infinitesimal-Rechnung gearbeitet haben, besaßen beynahe eben die Kenntnisse, welche, in Verbindung mit der Anwendung dieser Rechnung, so große Entdeckungen in der Mathematik veranlaßt haben. Es fehlte ihnen nur an Zeichen, und an dem Algorithmus der Rechnung, oder an derjenigen Art von Sprache, wodurch sie die Ideen, die sie gehabt hatten, deutlich hätten ausdrücken können. Da sie es nicht versucht hatten,

ten, oder da es ihnen vielleicht nicht gelungen war, eine schickliche Methode zur Bezeichnung ihrer Ideen ausfindig zu machen, so sind ihnen tausend sehr wichtige Wahrheiten entwischt. Eben dieses ist mehrern alten Philosophen wiederfahren, welche bey allen sonst dazu gehörigen Kenntnissen und Einsichten bloß deswegen nicht zur Gewißheit verschiedener metaphysischer Wahrheiten gelangen konnten, weil es ihnen an schicklichen Wörtern und Ausdrücken zur Festsetzung ihrer verworrenen Ideen fehlte, und sie also ihre Schlüsse nicht weiter treiben konnten. Je mehr man über die Wirkung der Sprache nachdenket, desto mehr sieht man, daß die Rede in Absicht auf die Vernunft und die Kenntnisse überhaupt eben das ist, was die Analyse in Absicht auf die Mathematik ist. Diese Aehnlichkeit zeiget sich noch deutlicher in denjenigen Theilen der Analyse, in Ansehung welcher diese schöne Wissenschaft noch mangelhaft ist. Es ist bekannt, daß man bis itzt verschiedene Aufgaben bloß deswegen nicht hat auflösen können, weil die analytische Sprache unvollkommen ist, und es noch Formeln oder verwickelte Größen giebt, die sich aus Mangel an Ausdrücken oder Zeichen, nicht entwickeln lassen. Verschiedene Entdeckungen der mathematischen Rechenkunst sind eigentlich nichts anders, als neue Arten allbereits vorher bekannt gewesene Dinge zu bezeichnen. Oft führet sogar eine neue Art, Dinge, für welche man schon weniger vollkommene Zeichen hatte, auszudrücken oder zu bezeichnen, zu sehr schönen Entdeckungen. Aus eben dem Grunde kann eine glücklichere Art, einen Gedanken auszudrücken, neue Entdeckungen veranlassen, oder gar bewirken.

Die bisher gemachten Bemerkungen erstrecken sich auf alle Wörter überhaupt, wenn sie auch nichts anders als bloß willkührliche Zeichen der damit ausgedrückten Begriffe wären. Es giebt aber eine Classe von Wörtern, welche eine besondere Aufmerksamkeit verdienen,

und

und deren Einfluß in die Vernunft noch wichtiger ist. Es sind dieses diejenigen Redensarten, welche vermöge ihrer ursprünglichen Bedeutung natürliche Zeichen der Ideen werden, welche sie ausdrücken.

Durch natürliche Zeichen verstehe ich die Wörter, welche wirkliche oder metaphysische Aehnlichkeiten zwischen zwo Sachen ausdrücken, davon die eine dem eigentlichen Sinne des Wortes, die andere seinem figürlichen Sinne entspricht. Dergleichen ist z. E. das Wort verblenden, welches in dem eigentlichen Sinne eine zu starke Wirkung des Lichts, wodurch das Sehen gestöret wird, und in dem figürlichen Sinne eine allzugroße Stärke in der Vorstellung anzeiget. Dahin gehören überhaupt alle metaphorische Ausdrücke. Wir wollen nun die Vortheile näher betrachten, welche man zur Cultur des Verstandes daraus zieht.

Es giebt unter unsern Vorstellungen eine unendliche Menge sehr dunkler Ideen, die man empfindet, ohne daß man sie unterscheiden und hervorziehen kann. Gute, mit einem sehr durchdringenden Verstande begabte Köpfe haben weniger solche Ideen als andere Menschen; die Bemühungen, welche sie anwenden, um dieselben klar zu machen, entdecken ihnen Aehnlichkeiten zwischen diesen und andern leichter zu fassenden Ideen. Daraus entstehen die metaphorischen Ausdrücke, vermittelst welcher die dunkeln Ideen Leuten von geringern Fähigkeiten klar werden. Denn, sobald man uns sagt, daß eine Sache, von welcher wir uns keinen richtigen Begriff haben machen können, einer andern Sache, die wir besser kennen, ähnlich sey, so bemühen wir uns diese Aehnlichkeit zu entdecken; wir entdecken sie auch nach und nach, und dadurch verwandelt sich unser dunkler Begriff in einen klaren. Hierinn besteht der erste Vortheil, den man von Metaphern hat. Wir sehen Menschen auf der Erde liegen; ihre Stellungen sagen uns, daß sie sehr ermüdet sind; jedes Glied drückt die Mattigkeit, welche

sie

sie darnieder geworfen hat, aus; aber wir können nicht herausbringen, worinnen dieser Ausdruck bestehe. Virgil, der Leute in diesem Zustande gesehen hatte, sagt, daß ihre Leiber auf das Gras hingegossen gewesen wären, fusi per herbam. Diese sehr glückliche Metapher breitet ein großes Licht über dieses Gemälde aus; ein jedes Glied dieser so ermüdeten Menschen scheint uns nach dem Leben gezeichnet zu seyn.

Eine solche Metapher bringt eine den Wirkungen der Figuren in der Geometrie ähnliche Wirkung hervor. Ohne die Figuren, welche dem Verstande Ideen, die sonst ganz verworren und unbrauchbar blieben, genau und richtig bestimmen helfen, würde diese Wissenschaft sich noch in ihrer Kindheit befinden. Eben so hilft uns die Metapher Ideen, welche ohne diese Hülfe mit der Masse unsrer Vorstellungen vermengt bleiben würden, absondern und festsetzen, und machet dasjenige, was dem Verstande unbegreiflich zu seyn scheint, sichtbar und fühlbar. Um die ganze Wichtigkeit dieses Nutzens der Metapher zu begreifen, muß man erwegen, daß die scharfsinnigsten Köpfe in jedem Augenblicke eine unendliche Menge von Dingen empfinden, welche sie nicht von einander unterscheiden, und daß es folglich in dem Verstande des Menschen überaus viele dunkle Ideen giebt, welche dem Wachsthume seiner Kenntnisse Schranken setzen. Jede glückliche Metapher rücket diese Schranken weiter hinaus, weil sie eine von diesen Ideen, die bisher unnütze gewesen war, aus der Dunkelheit hervorzieht.

Es geschieht wohl gar zuweilen, daß diese Metaphern auf wichtige Entdeckungen führen. Wir sehen ein sehr merkwürdiges Beyspiel davon in Leibnitzens Theorie von den Begriffen. Indem dieser große Mann das, was in den metaphorischen Ausdrücken, klare, dunkle, verworrene und deutliche Begriffe, Verworrenes war, aus einander setzte, so legte er dadurch den Grund zu einer wirklich nützlichen Logik, und öffnete zugleich

ein ganz neues Feld, welches seitdem der Psychologie sehr viele wichtige Wahrheiten geliefert hat. Die Redner haben diesen Nutzen der Metaphern schon lange erkannt, weil sie es als eine sehr wichtige Regel zur Erfindung der Argumente angepriesen haben, daß man die metaphorischen Ausdrücke auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückbringe. Es ist gewiß, daß uns oft der ursprüngliche Sinn eines Wortes ein Bild entdecken läßt, welches uns sehr beträchtliche und auf jedem andern Wege vergeblich gesuchte Erläuterungen der Sache giebt. Ich wollte, daß sich ein Philosoph des übermäßigen Ansehens, in welchem die Wörterbücher stehen, dazu bediente, ein Wörterbuch von den reichsten Metaphern zu liefern. Ein wohl ausgearbeitetes Werk von dieser Art, würde ein wahrer Schatz seyn, und ungemein viel zur Beförderung der philosophischen Kenntnisse in allen Gattungen beytragen. Wenigstens ist es offenbar, daß die Metaphern einer Sprache alle Wahrheiten in sich fassen, welche man nur halb gesehen oder von weitem erblickt hat, ohne sie entwickeln zu können. Es ist aber unleugbar, daß jeder Mensch weit mehr Wahrheiten empfindet, als er zu beweisen im Stande ist. Denn so, wie es Ideen giebt, die man nur auf eine anschauende Art fasset, so giebt es auch anschauende oder unentwickelte Schlußreden. Oft empfindet man die Gewißheit eines Schlusses, und kann doch die Vordersätze, woraus er folget, nicht entwickeln. Dieß ereignet sich in zweyerley Fällen, entweder, wenn die zu einem solchen Vernunftschlusse gehörigen Begriffe zu einfach sind, als daß sie entwickelt werden könnten, oder wenn ihre Anzahl zu groß ist, als daß sie der Verstand auf einmal mit Klarheit fassen könnte. Solche Wahrheiten können also andern nicht erwiesen werden; aber ein glückliches Bild kann sie ihm zu empfinden geben. Wenn man z. E. einen Menschen durch deutliche aneinanderhängende Vernunftschlüsse nicht davon überzeugen könnte, daß ein Gott, Urheber und Erhalter der Ordnung

nung der Natur, sey, so könnte man ihm diese Wahrheit zu empfinden geben, wenn man es dahin brächte, daß man ihm eine wirkliche Aehnlichkeit zwischen dem Laufe der Natur und eines von einem geschickten Steuermanne regierten Schiffes zeigte. Sobald man diese Aehnlichkeit bemerket, bedarf man keiner Vernunftschlüsse mehr, um von der erhabensten aller Wahrheiten überzeugt zu seyn.

Diese Anmerkungen zeigen, daß der Fortgang der Vernunft sehr von der Vollkommenheit des metaphorischen Theils der Sprachen abhängt. Der Philosoph vermehret den Vorrath unsrer Kenntnisse durch erweisliche Vernunftschlüsse, und der schöne Geist setzet die Schranken derselben durch Erfindung glücklicher Metaphern weiter hinaus. Die Einbildungskraft ist zuweilen eben so tiefdenkend als der scharfsinnigste Verstand. Ihr hat man jene glücklichen Ausdrücke zu danken, welche selbst aus der Finsterniß glänzende Lichtstralen hervorbrechen lassen. Der witzige Kopf sieht die feinsten und verborgensten Aehnlichkeiten, und sein glückliches Genie findet Mittel, sie auszudrücken. Die Schriften der besten ältern und neuern Dichter, und der philosophischen schönen Geister, enthalten Schätze in dieser Art. Wer sich die Mühe geben und sie aus denselben hervorziehen wollte, würde der Philosophie einen sehr großen Dienst leisten. Ein solches Werk würde die nützlichsten Wahrheiten unter der einnehmendesten Gestalt in sich schließen. Die Erfindung eines Ausdruckes oder eines Bildes kann also oft eben so viel werth seyn als eine Entdeckung. Ein neuer Grund, die schönen Geister zu ermuntern! Der Philosoph suchet stets die Wahrheit, und verfehlet sie oft; der schöne Geist findet sie oft, ohne sie zu suchen.

Der gute Fortgang dieser Arbeit hängt großentheils von der Kenntniß der Werke der Natur und der Werke der Künste ab. Denn eben die Aehnlichkeit zwischen der intellektuellen und der sichtbaren Welt giebt uns solche glückliche Ausdrücke an die Hand. Wir haben hierinnen

innen einen großen Vorzug vor den Alten; die Kenntniß der Natur ist überaus viel weitläuftiger und gründlicher als sie zu ihren Zeiten war, und die Künste stellen uns eine sehr große Menge von Werken dar, die ihnen unbekannt waren. Diesen Vortheil hat man sich noch nicht genug zu nutze gemacht. Wäre es wirklich nach aller Möglichkeit geschehen, so hätten sich, wie mich dünkt, die neuern europäischen Sprachen dergestalt bereichern müssen, daß man in moralischen und philosophischen Dingen tausend den alten unbekannte Ideen empfinden und ausdrücken könnte. Ich will damit nicht sagen, daß man in dieser Absicht gar nichts gewonnen habe. Ich gebe zu, daß man heutiges Tages die Empfindungen des Herzens weit besser schildert, als es die Alten thun konnten; allein dieser Vortheil scheint nur mit dem Fortgange, den man fast in allen Künsten und Wissenschaften gemacht hat, in keinem gehörigen Verhältnisse zu stehen. Ich glaube, daß uns noch tausend Ideen entwischen, die sich durch Metaphern festsetzen ließen, welche uns allbereits bekannte und zur Bezeichnung sichtbarer, den Ideen, die uns noch entwischen, ähnlicher Dinge gebrauchte Ausdrücke an die Hand geben würden. Ich habe oft bemerkt, daß Leute, welche mechanische Künste treiben, sich sehr glücklicher Metaphern bedienen, welche von den unter ihnen gebräuchlichen, aber Personen von höherm Stande unbekannten Kunstwörtern hergenommen sind. Die Philosophen und die schönen Geister sollten diese Ausdrücke sammeln, sie veredeln, und ihnen allgemeinere Bedeutungen geben; die Philosophie würde gewiß einen beträchtlichen Nutzen daraus ziehen.

Bey allem, was ich bisher über die Sprachen angemerkt habe, habe ich dieselben bloß als Wörterbücher betrachtet: nun muß ich sie als Reden oder als Mittel betrachten, wodurch wir die Veränderungen, die mit uns und andern Wesen vorgehen, und die Verhältnisse, in welchen sie und wir gegen einander stehen, ausdrücken

können.

können. Wahrscheinlicherweise hat bloß die Nothwendigkeit die ersten Versuche, geschehene Dinge durch Worte auszudrücken, hervorgebracht. Ich stelle mir vor, daß die ersten Menschen lange Ideen und Wörter, gewisse Sachen auszudrücken, gehabt haben, ehe sie darauf bedacht gewesen sind, mehrere Modificationen an denselben zu unterscheiden. Sahen sie z. B. ein Thier, wovon sie sich einen Begriff gemacht, und dem sie sogar einen Namen gegeben hatten, so fiel ihnen derselbe Begriff und derselbe Name wieder ein, das Thier mochte liegen oder stehen, sich ruhig halten oder gehen; sie werden nicht sogleich die Begriffe dieser verschiedenen Modificationen von den Begriffe des Thieres selbst abgesondert haben. Bloß die Gewohnheit diese Gegenstände zu sehen, oder irgend eine interessante Begebenheit konnte sie bewegen, diesen Schritt zu thun. Es geht uns noch eben so mit allen neuen Gegenständen. Wir sehen sie lange, ehe wir alle ihre Modificationen unterscheiden. Ein Mensch, der immer innerhalb der Ringmauer einer Stadt gelebt hat, sieht ein mit verschiedenen Arten von Kräutern bedecktes Feld, ohne die geringste Aufmerksamkeit auf viele Dinge zu richten, welche ein Botaniker oder ein Landmann bey dem ersten Anblicke bemerket.

Ich glaube also, daß außerordentliche Fälle die Menschen veranlaßt haben, die Modificationen der Wesen zu unterscheiden. Ein Wolf z. B. hat etwa ein Schaf zerrissen; der Schäfer wollte seinen Mitgesellen diese Begebenheit melden; er sah wohl, daß die Wörter **Wolf** und **Schaf** nicht hinreichend wären, sie ihnen bekannt zu machen. Indem er sich des Auftritts lebhaft wieder erinnerte, sah er die beyden Thiere vor sich, und unterscheidete noch dazu die Handlung des einen und das Leiden des andern; beydes suchte er auszudrücken. Nun setze man, er habe ein Wort gefunden, die Handlung des Fressens auszudrücken. Hatte er einmal diese Wörter, **Wolf**, **Schaf**, fressen, so kam es nun darauf an, sie

so auszusprechen, das dasjenige, was geschehen war, dadurch begreiflich wurde. Man sieht leicht, daß diese drey Wörter, so wie sie dastehen, ohne alle grammatikalische Abänderungen hinreichen konnten, den Sinn der Redensart herauszubringen, daß der Wolf das Schaf gefressen habe; denn der leidende Theil war durch die Natur des Subjects genugsam bestimmt. Allein, alle Fälle sind so einfach nicht, wie dieser. Indessen können wir doch daraus begreifen, daß es Fälle gegeben hat, wo bloß neben einander gesetzte Namen ohne andere Modificationen eine Redensart ausdrücken konnten. Nachgehends mußten sich Fälle von einer andern Art ereignen, um diesen Menschen begreiflich zu machen, daß dergleichen Redensarten unzulänglich wären, sich ohne Zweydeutigkeit auszudrücken. Diese Fälle konnten sehr leicht vorkommen. Gesetzt z. B. ein hungriger Mensch, der dieses Bedürfniß an den Tag legen wollte, habe zu seinem Camaraden gesagt, ich essen. Diese zwey Wörter konnten anzeigen, daß er gegessen habe, oder daß er zu essen verlange. Es war unstreitig viel daran gelegen, diese Zweydeutigkeit seiner Redensart zu heben. Die Nothwendigkeit, welche erfindungsreich machet, wird ihn tausend Mittel zur Erreichung seiner Absicht haben versuchen lassen. Veränderung des Tones, Umkehrung, Endung, Hülfslaut, nichts wird verabsäumt worden seyn, um ihn aus der Verlegenheit herauszureissen. Und dieß waren die ersten Versuche, sich eine Grammatik zu verschaffen. Die Menschen sind gewiß nicht durch Theorien oder Speculationen dazu gelangt, die Wörter zu modificiren, um die Modificationen der Sachen auszudrücken; bloß die Nothwendigkeit hat sie dazu gezwungen.

Wie hat aber wohl der Mensch diese Modificationen der Wörter erfunden? Ich gestehe es, daß es mir sehr schwer vorkömmt, solches zu erklären. Ohne Zweifel hat der Zufall das meiste dazu beygetragen. Wir sehen deswegen

gen auch, daß es den einen auf diese, den andern auf eine andere Art gelungen ist, und dieß machet eben die grammatikalischen Verschiedenheiten in den verschiedenen Sprachen aus. Es ist also nicht so wohl die Vernunft als vielmehr der ungefehre Zufall, welcher den Anfang zur Grammatik gemacht hat; aber die Vernunft, und zwar eine sehr bearbeitete Vernunft, hat sie zur Vollkommenheit gebracht.

Diese Bemerkungen entdecken uns ziemlich deutlich den Gang, den der Mensch genommen hat, um zu dem ersten Anfange der Rede oder zu solchen einfachen Redensarten, welche nur einen einzigen Satz ausdrücken, zu gelangen. Wahrscheinlicherweise sind selbst die Sprachen, welche nachgehends am meisten bearbeitet worden sind, sehr lange in diesem ersten Zustande geblieben: es giebt sogar Völker, deren Sprache nicht aus dieser Kindheit heraus ist.*) Wenn man über den erstaunlichen Abstand zwischen einer aus lauter einfachen Redensarten bestehenden, und zwischen einer bearbeiteten mit zusammengesetzten Perioden versehenen Sprache nachdenket, so kann man es kaum begreifen, wie der Mensch den Weg habe finden und zurücklegen können, um von einer zu der andern zu gelangen.

Man stelle sich noch einen halb wilden Menschen vor, der in seiner Sprache lauter einsylbige Wörter, ohne

*) Man hat noch in der Bibliothek der Abtey zu St. Gallen in der Schweiz verschiedene deutsche Uebersetzungen von griechischen und lateinischen Schriftstellern. Diese Uebersetzungen sind aus dem siebenten Jahrhunderte, und haben das Besondere an sich, daß die deutschen Wörter in eben der Ordnung auf einander folgen, die zwischen den Wörtern der Urschriften statt hat. Fast eben dieses bemerket man auch in der unter dem Namen Codex argenteus bekannten gothischen Uebersetzung der Evangelien, die aus dem dritten Jahrhunderte ist. Dieß beweist, daß diese Sprachen in den damaligen Zeiten noch nicht die ihnen eigene Wortfügung gehabt haben.

Vorwörter, ohne Verbindungswörter, ohne Abänderungen der Zeitwörter hat; man setze, daß ein solcher Mensch erzählen wolle, er sey nach einem Hasen gelaufen, den er gefangen hätte, wenn er nicht in eben dem Augenblicke, da er ihn zu erhaschen glaubte, gefallen wäre. Er muß eine Menge einfacher Sätze gebrauchen, um diesen Vorfall zu erzählen, als z. E. Ich lief nach dem Hasen, ich streckte die Arme aus, ich wollte ihn fangen, ich fiel, ich habe ihn nicht gefangen. Man vergleiche diese lange Rede mit der Redensart, womit man in einer ausgebildeten Sprache eben dieselbe Sache ausdrücken würde, so wird man begreifen, wie viele Schritte man habe thun müssen, um von der einen zu der andern zu gelangen.

Unterdessen hatte doch diese erste einsylbige Sprache einen sehr beträchtlichen Vorzug vor derjenigen, die aus lauter Namen bestünde. Sie konnte hinreichen, richtige Vernunftschlüsse zu machen, welche man fast durch lauter einfache Sätze machet. Die Vernunft konnte vermittelst einer solchen Sprache ziemlich weit kommen, und ihr Fortgang machte den Menschen geschickt, die Sprache nach und nach zu einer mehrern Vollkommenheit zu bringen. Doch mußte diese Arbeit natürlicherweise langsam und schwer von statten gehen.

Da die grammatikalische Vollkommenheit einer Sprache das Werk der Vernunft und des Genies ist, so kann sie zum Maßstabe dienen, um den Grad der Vernunft und des Genies eines Volkes darnach abzumessen. Hätten wir z. B. kein anderes Denkmal von dem glücklichen Genie der Griechen, so würde ihre Sprache allein dasselbe hinlänglich beweisen. Ist eine Sprache, überhaupt zu reden, unzulänglich, in einer Uebersetzung die Feinheit einer andern Sprache auszudrücken, so ist dieses ein sicheres Merkmal, daß das Volk, für welches man übersetzet, einen weniger angebauten Verstand habe als das andere.

Wenn

Wenn die Vernunft und das Genie die Sprachen zu einer gewissen Vollkommenheit gebracht haben, so haben diese hinwiederum der Vernunft und dem Genie die größten Dienste geleistet. Man kann bey den Sprachen drey Perioden oder drey Zeitalter unterscheiden. Die erste Periode ist diejenige, da die Sprache nichts als Nennwörter uud Zeitwörter im Infinitiv, welche im Grunde auch nichts anders als Nennwörter sind, hat: die zweyte Periode ist diejenige, da sie, außer den Nennwörtern einfache Sätze, oder Sätze hat, welche nur ein einziges Subject mit einer Eigenschaft in sich fassen; und die dritte endlich, da sie zusammengesetzte Sätze hat. In dem ersten Zeitalter der Sprache kann der Mensch keine andere als anschauende Kenntnisse haben; der geringste Vernunftschluß ist alsdann unmöglich: in dem zweyten kann er zwar richtige Vernunftschlüsse machen, allein sie haben die Gestalt und die Trockenheit geometrischer Beweise; der Mensch kann Facta erzählen, allein, er braucht hundert Redensarten zu einer Erzählung, welche Tacitus in zwo Zeilen gebracht hätte. Keine kurzgefaßte Wiederholung, keine Wiedervereinigung vieler Ideen unter einen einzigen Gesichtspunkt findet bey dieser Sprache statt, denn solches ist erst alsdann möglich, wenn die Sprache schon zu einer großen Vollkommenheit gelanget ist. Man kann diese drey Zeitalter der Sprachen mit den drey Zeitaltern der Mahlerkunst vergleichen. Anfänglich zeichnete man nur einzelne, ganz freystehende Figuren; nachher stellete man mehrere Figuren neben einander, um eine Handlung auszudrücken; aber diese Handlung wurde ohne Anordnung und ohne Gruppierung vorgestellet, wie wir solches an den hieroglyphischen Gemälden der alten Egyptier sehen. Endlich hatte man die Geschicklichkeit, das Gemälde gehörig anzuordnen. Ein schöner Absatz (Periode) der Rede gleichet einem Gemälde von einer schönen Anordnung. Eine unzusammenhängende, zerstückte Rede, wo die einfachen Re-

 densar-

densarten auf einander folgen, ist ein Gemälde von Hieroglyphen. Diese hieroglyphischen Gemälde dienten zwar dazu, die Nachwelt von den Begebenheiten der vergangenen Zeit zu unterrichten; dieser Unterricht war aber doch langsam und beschwerlich, er lieferte bloß die Gerippe der Begebenheiten. Mit den rohen Sprachen hat es eben dieselbe Bewandniß. Man fasset die in einer solchen Sprache vorgetragenen Sachen nur überhaupt, im Ganzen, und auf eine kaltsinnige Art; es ist nichts darinnen, das den Verstand reizte, oder zur Anstrengung seiner Kräfte antriebe. Eine in einer wohlcultivirten Sprache vorgetragene Rede ist für den Zuhörer eine ununterbrochene Uebung aller seiner Seelenkräfte. Es gehöret Scharfsinn, Verstand, Witz, Genie, aufmerksames Nachdenken, zuweilen gehören auch Empfindungen dazu, wenn man alles recht fassen soll. Das Lesen der in den cultivirtesten Sprachen am besten geschriebenen Werke, ist also eine der nützlichsten Beschäfftigungen. Ueberhaupt heißt eine solche Sprache lernen, eben so viel als denken, und vernünftig schließen lernen; es heißt seinen Geschmack bilden und seine Fähigkeiten erweitern. Diejenigen also, welche die Vollkommenheit der Sprache und der Beredsamkeit befördern, leisten den Menschen eben so gute Dienste, als diejenigen, welche Wahrheiten entdecken. Diese vermehren die Reichthümer des Verstandes, und jene legen sie auf die vortheilhafteste Weise dar, und zugleich stärken sie alle diejenigen Seelenkräfte, ohne welche uns unsre Kenntnisse sehr unnütze sind. Es ist also schwer zu sagen, ob die Menschen mehr den Entdeckungen der Philosophen oder den Arbeiten der schönen Geister zu danken haben; so viel aber ist offenbar, daß diese so wohl als jene zum Wachsthume der Vernunft nothwendig sind.

Von

Von dem Bewußtseyn und seinem Einflusse in unsre Urtheile.

Seit dem ersten Anfange der Philosophie bis auf unsre Tage ist das Studium des moralischen Menschen einer der vornehmsten Gegenstände der philosophischen Untersuchungen gewesen. Diese Materie scheint auch wirklich erschöpft zu seyn: wenigstens ist es itzt sehr schwer, solche Bemerkungen über die moralischen Neigungen, die Leidenschaften, die guten oder bösen Eigenschaften, die Triebfedern der moralischen Handlungen des Menschen vorzubringen, welche schlechterdings neu wären. Doch darf man sich deswegen nicht einbilden, daß die philosophische Theorie des Menschen vollständig und vollkommen sey. Es fehlet ihr vielmehr noch an einem sehr wesentlichen und weit schwerern Theile, als jener ist; ich meyne die metaphysische Theorie des Menschen, oder das, was einige Philosophen die Physik der Seele nennen. Diese zwo Wissenschaften stehen in eben demselben Verhältnisse gegen einander, welches zwischen der empirischen und gelehrten Arzneykunst statt hat. Die eine sammelt die Facta, und beobachtet alles, was irgend eine der Gesundheit zuträgliche Veränderung hervorbringt; die andere setzet diese Facta auseinander, erforschet ihre Verbindungen und Ursachen, und hat die Festsetzung eines richtigen Systems zur Absicht, welches den Urtheilen über die Natur der Krankheiten, und über die Heilungsmittel derselben zu einem sichern Grunde diene. Kann man auf der einen Seite nicht leugnen, daß die empirische Arzneykunst ihren großen Nutzen habe, so muß man auch auf der andern Seite zugeben, daß diese Wissenschaft

sehr unsicher bleiben werde, so lange man nicht zu einer vollkommenern Kenntniß der Organisation des Körpers, der zur Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit dienenden Triebfedern, und der Wirkung der Arzneymittel gelanget ist. Erst alsdann wird die Arzneykunst den schönen Titel einer Wissenschaft verdienen. Gerade eben so verhält es sich mit den beyden vorhin erwähnten Theorien des Menschen. Ohne eine gute Naturlehre der Seele ist die Moral ziemlich unsicher; sie kann nicht anders als nur im Finstern tappend fortgehen, und verläßt uns oft in den wichtigsten Fällen.

Es wäre zu wünschen, daß dieser Theil mit eben dem Fleiße bearbeitet würde, den man auf den andern gewandt hat, welcher sich durch eine sehr große Menge feiner und überaus wichtiger Bemerkungen von jenem unterscheidet. Ich habe schon einige Versuche über verschiedene Stücke dieser so wenig bearbeiteten Wissenschaft geliefert, und in diesem Aufsatze bin ich willens, einige ziemlich wichtige Beobachtungen mitzutheilen, welche uns wenigstens den Weg bahnen können, in das Innere der Seele einzudringen, wo wir einige sehr verborgen scheinende Triebfedern entdecken werden.

Ich eile, mich über den Inhalt dieses Aufsatzes, dessen Aufschrift vielleicht nichts Interessantes ankündiget, näher zu erklären. Die Philosophen verstehen durch das Wort Bewußtseyn (apperceptio) diejenige Handlung des Geistes, wodurch wir unser Wesen von den Ideen, welche uns beschäfftigen, unterscheiden, und also deutlich wissen, was wir thun und was in uns und um uns vorgeht. Jedermann weiß, daß die Aufmerksamkeit, welche wir auf unsre Gedanken und auf das, was uns umgiebt, richten, sehr verschieden ist. Es geschieht öfters, daß man träumerisch über etwas nachdenket, oder wohl gar spricht, ohne auf das, was man saget, Acht zu haben, und daß man sich dessen, was um uns her vorgeht, so wenig bewußt ist, daß man von Dingen,

wovon man doch Zeuge gewesen ist, nicht das geringste Andenken behält. In solchen Fällen ist, nach der Sprache der Philosophen, das Bewußtseyn sehr unvollkommen gewesen.

Dieser Mangel des Bewußtseyns nun hat einen sehr großen Einfluß in unsre Urtheile, insonderheit wenn es geschehene Dinge betrifft; zuweilen wird jemand bloß um dieser Ursache willen für blödsinnig gehalten. Eben diese Ursache bringt noch andere Wirkungen hervor, deren Kenntniß uns den Zugang zu den verborgensten Oertern der Seele öffnet. Ich habe deswegen geglaubt, daß eine tiefere Untersuchung der aus den verschiedenen Graden der Deutlichkeit in dem Bewußtseyn entstehenden Wirkungen zur Beförderung der Psychologie nützlich seyn möchte.

Das Bewußtseyn setzet also auf der einen Seite die klare Idee von sich selbst, und von dem, was man thut, voraus, da sich indessen auf der andern Seite der Verstand noch mit irgend einer andern Sache beschäfftiget, welche er als außer sich und von seinem Wesen unabhängig betrachtet. In diesem Falle sehen wir uns also als das Wesen an, welches wirket, welches sich mit etwas beschäfftiget, welches eine von ihm selbst verschiedene Sache behandelt. Von diesen beyden Vorstellungen, welche den Verstand zu gleicher Zeit beschäfftigen, betrachten wir hier nur die erstere, nämlich die Vorstellung von uns selbst; und ich werde mich zu zeigen bemühen, was für einen Einfluß diese Vorstellung, nach dem sie mehr oder weniger vollkommen ist, in die andere hat.

Es verhält sich mit der Idee, die wir von uns selbst haben, eben so, wie mit allen Ideen von sinnlichen Dingen; sie ist eben denselben Zufällen unterworfen. Wir erhalten sie vermittelst der Sinne. Unter denen Körpern, die unsre Sinne rühren, sehen und empfinden wir einen, der so beständig und so wesentlich mit unsrer Existenz verbunden ist, daß wir ihn unsern Körper, oder auch

uns selbst nennen. Diese Idee also von uns selbst, sage ich, ist so wie alle übrige, bald mehr, bald weniger klar oder auffallend; zuweilen so dunkel oder so wenig merklich, daß sie aus der Seele ausgelöscht zu seyn scheint. Nun weiß man aber, daß unsre Urtheile über die von uns selbst unterschiedenen Dinge mehr oder weniger wahr, mehr oder weniger gründlich sind, nach den verschiedenen Graden der Klarheit und der Vollkommenheit der Ideen, die wir davon haben. Man weiß ferner, daß wir um so viel mehr oder weniger geschickt sind, eine Sache zu behandeln, und sie nach allen Seiten zu drehen, um sie zu ergründen, um so viel mehr oder weniger deutlich und vollständig die Idee ist, die wir von dieser Sache haben. Eben dieselben Verschiedenheiten ereignen sich auch in den Urtheilen über uns selbst, in der Richtung unsrer Kräfte, in unsern Endzwecken, unsern Absichten und unsern Handlungen; denn dieses alles hängt von der Idee ab, die wir von uns selbst haben.

Laßt uns erst den Fall betrachten, wo diese Idee gänzlich zu verschwinden scheint, wie solches in einem tiefen Schlafe und in der Ohnmacht geschieht. Es ist wohl nicht nöthig, daß ich mich in die Untersuchung der ehemals aufgeworfenen Streitfrage einlasse: ob die Seele in diesen beyden Zuständen wirklich Vorstellungen habe oder nicht? Ich wüßte doch zu den Gründen, mit welchen Leibnitz diese Frage gegen den Descartes bejahet hat, nichts hinzuzusetzen. Eben so wenig ist es zu unsrer gegenwärtigen Absicht nöthig, zu wissen, wie es zugehe, daß man, ohne zu leben aufzuhören, doch zu empfinden aufhören könne; genug, daß wir aus der Erfahrung wissen, das solches geschieht.

In dem tiefen Schlafe also, und in der Ohnmacht scheinen die sinnlichen Empfindungen, so wie alle übrige Vorstellungen, gänzlich aufzuhören. In diesem Falle ist das Bewußtseyn schlechterdings erloschen, und dieser Fall zeiget uns, daß die Seele sich nicht anders als vermittelst

mittelst des Körpers und einer gewissen Wirkung, welche andere Körper auf das Nervensystem haben, empfinde; und daß sie keine absolute Idee von sich selbst habe, weil sie sich nicht anders empfinden kann, als wenn sie sich mit andern Dingen vergleicht. Die Seele würde also ohne die materialische Welt nichts anders als eine todte Kraft seyn, die in einer ewigen Unwirksamkeit bleiben würde. Wenn sie wirken soll, muß sie schlechterdings von außen gereizt werden. Es findet sich hierinnen eine große Aehnlichkeit zwischen der Seele und der Materie. In jeder Masse von Materie liegen Kräfte, welche schlechterdings todt sind, bis eine andere Masse auf dieselbe wirket. Dann zeiget sich erst die Materie durch ihren Widerstand, und durch die Veränderung, die sie in der andern Masse hervorbringt, wirksam. Höret die Wirkung von außen auf, so verfällt die Masse, die sich kurz vorher so wirksam zeigte, sogleich wieder in einen Zustand, wo alle Wirksamkeit gänzlich zernichtet zu seyn scheint.

Man muß sich hier wohl in Acht nehmen, wenn man diese Aehnlichkeit zwischen der Seele und der Materie richtig fassen will. Durch eine unvorsichtige Anwendung derselben könnte man in grobe Irrthümer fallen. Man bemerke also, daß es Körper giebt, welche vermöge ihrer Zusammensetzung, oder ihrer Organisation, oder ihrer Verbindungen mit einem gewissen Systeme, Kräfte besitzen, auf welche sich die Aehnlichkeit, wovon hier die Rede ist, nicht ausdehnen läßt. Dergleichen ist die Kraft des Schießpulvers, die Kraft einer gespannten Feder, die Kraft eines Körpers in Bewegung. Diese Kräfte äußern sich zwar auch nur alsdann, wenn ein anderer Körper auf denjenigen, der dieselben besitzt, wirket; wenn z. B. ein Funken auf das Pulver fällt. Alsdann entwickeln sie sich, und der Körper, der eine ganz todte Masse zu seyn schien, zeiget sich sehr wirksam. Allein der große Unterschied, der sich zwischen diesen und

den vorhin erwähnten Kräften findet, besteht darinnen, daß diese sich beständig erhalten, da sich hingegen die andern durch das Wirken verzehren, und durch ihre Aeußerung gänzlich zerstören. So bald die Zusammensetzung, woraus sie entstanden sind, zerstöret ist, so sind sie selbst auch zerstöret; so bald sich das System ändert, so bald ändern sie sich auch. Die Kraft der Seele hingegen so wohl als jene immerwährenden Kräfte der Materie, welche keine Wirkung einer gewissen Anordnung der Theile sind, bleiben ganz, und werden niemals abgenutzt. So ist z. B. die Kraft der Gegenwirkung (reactio) einer Masse von Materie immer dieselbe, sie mag sich tausendmal geäußert haben, oder niemals in Thätigkeit gesetzt worden seyn; sie wird durch eine andere Anordnung der Theile der Masse in keinem Stücke verändert. Eben so verhält es sich mit den Kräften der Seele. Und daraus können wir den Schluß machen, daß sie in Ansehung ihrer Existenz von gar keinem Mechanismus, und von keiner Anordnung der Theile abhängen; daß sie unzerstörbar sind, und der Substanz, worinnen sie sich befinden, nicht anders als durch die Zerstörung oder Vernichtung dieser Substanz entzogen werden können.

Wir schließen aus diesem allen, daß die gänzliche Zerstörung des organisirten Körpers die Seele in einen Todesschlaf versenken, und ihre ganze Wirksamkeit ersticken würde, ohne daß ihre Kräfte zu bestehen aufhöreten. Aber wie geht es zu, daß ohne eine solche Zerstörung die Kräfte der Seele erstickt werden? Dieß geschieht, wie wir gesagt haben, im tiefen Schlafe, und in der Ohnmacht. Von der erstern dieser Ursachen will ich hier nicht reden, weil mich dieses zu weit führen würde; aber von der andern will ich es doch wagen, meine Gedanken zu eröffnen. Die Ohnmacht ist eine Wirkung irgend einer heftigen Leidenschaft, als eines großen Schmerzes, oder einer großen Freude, zuweilen auch

einer

einer ungemeinen Ermüdung, oder einer andern Erschöpfung der Kräfte. In allen diesen Fällen nun wird die Seele von einer sehr großen Menge verworrener Ideen oder schwacher Empfindungen bestürmt. Anfänglich giebt sie sich alle nur ersinnliche Mühe, sich des Gegenstandes, der sie rührt und auffordert, zu bemächtigen; da sie aber fühlet, daß er für ihre Kräfte zu groß ist, so erliegt sie darunter, und höret auf unnütze Bemühungen dagegen anzuwenden. Und dieß ist, so viel ich wenigstens davon begreifen kann, die Ursache der Unthätigkeit, worein sie geräth.

Laßt uns wieder auf Facta zurückkommen. Der Zustand, den ich itzt beschrieben habe, giebt uns einige sonderbare Umstände an die Hand, welche Ansmerksamkeit verdienen. Ich habe mehr als einmal bemerkt, und andere werden ohne Zweifel eben dasselbe bemerkt haben, daß, wenn ich plötzlich, aber ohne Geräusch, aus einer unbekannten Ursache, erwachte, meinem Geiste gerade eben dieselben Ideen gegenwärtig waren, mit welchen ich eingeschlafen war. Eben dasselbe wiederfuhr mir in einer Nacht dreymal; ich erwachte alle dreymal gerade mit derselben Idee. Einmal begegnete mir etwas noch Sonderbarerers. Ich war über dem Lesen in einem Dichter eingeschlafen; bey meinem Erwachen, welches fast eine ganze Stunde nachher, als ich eingeschlafen war, erfolgte, wiederholte ich auf eine mechanische Art einen Vers, welcher gerade der letzte war, den ich beym Einschlafen gelesen hatte.

Ich habe sagen gehört, daß Personen, die aus einer langen Ohnmacht wieder zu sich gekommen sind, eine Rede, da, wo sie dieselbe beym Ohnmächtigwerden gelassen hatten, wieder fortgesetzt haben, welches auf den vorerwähnten Fall hinausläuft. Diese Facta lehren uns, daß die Seele selbst alsdann, wenn sie keine klare sinnliche Empfindungen, und folglich auch kein Bewußtseyn hat, in keiner gänzlichen Unwirksamkeit sey. Sie

behält,

behält, ob gleich dunkel, die letzten klaren Vorstellungen, die sie gehabt hatte. Inzwischen findet keine fortschreitende Handlung oder Wirkung in diesem Zustande statt. Daraus läßt sich die Folgerung ziehen, daß bloß vermittelst des Bewußtseyns ein Gedanke auf den andern folge, und daß es um so viel leichter sey, von einer Idee und Vorstellung zur andern überzugehen, um so viel deutlicher und vollständiger das Bewußtseyn ist. Ueberhaupt scheint das Vermögen zu denken mit dem Grade der Vollkommenheit, der bey dem Bewußtseyn statt findet, in einem genauen Verhältnisse zu stehen.

Nach diesen Fällen, wo das Bewußtseyn gänzlich unterdrückt ist, wollen wir diejenigen betrachten, wo es nach und nach anfängt, und immer mehr zunimmt. Wir wollen dasselbe nicht durch alle Stufen der Deutlichkeit und Vollständigkeit, die dabey statt haben können, verfolgen, sondern uns mit der Betrachtung einiger der merkwürdigsten begnügen. Doch, ich muß erst, ehe ich mich in diese Materie einlasse, kürzlich von einer Nebensache handlen, welche über das, was ich nachher von der Hauptsache zu sagen habe, mehr Licht verbreiten wird.

Alle Ideen von individuellen Dingen sind sehr unvollständig. Denn, da ein jedes Individuum nicht bloß in dem, was sein Wesen ausmachet, sondern auch in allen seinen Verhältnissen durchaus bestimmt ist, so gehöret nothwendig zur vollständigen Idee von jedem Individuo eine unendliche Menge von Dingen, welche es nach allen seinen Verhältnissen bestimmen. Dieser Baum, den ich vor mir sehe, ist nicht nur ein Birnbaum von einer gewissen Art, sondern er unterscheidet sich auch von allen Birnbäumen derselben Art durch unzähliche Eigenschaften, Zufälligkeiten und Verhältnisse, die ihm eigen sind, als: durch seine Größe, durch seine besondere Gestalt, durch die Anzahl und die Anordnung seiner Theile, durch sein Alter, durch die Stelle, die er einnimmt, u. s. w.

Alle

Alle diese Besonderheiten und tausend andere gehören zu der vollständigen Idee dieses Individuums. Daraus erhellet, daß wir keine vollständige Idee von einem einzigen Individuo haben. Von allen denen einzelnen Begriffen, die zur vollständigen Idee gehören, fassen wir bald eine größere, bald eine kleinere Anzahl auf. Man sieht aber wohl, daß so mangelhafte Ideen unsern Urtheilen über die Individua sehr enge Schranken setzen.

Nun muß man bemerken, daß die Idee von uns selbst, welche zum Bewußtseyn gehöret, da es die Idee von einem Individuo ist, nothwendig sehr unvollständig seyn muß. Wir sehen uns selbst niemals mit allen den Bestimmungen, welche unsre Individualität ausmachen. Wenn wir an uns selbst denken, so sind wir uns nur einer kleinen Anzahl von Besonderheiten, welche unser Individuum bestimmen, deutlich bewußt. Wenn es also darum zu thun ist, einen auf unsern Zustand sich beziehenden Entschluß zu fassen, oder auch nur ein Urtheil über uns selbst zu fällen, so kann dieser Entschluß oder dieses Urtheil bloß nach den wenigen Besonderheiten, welche in dem Bewußtseyn eine merkliche Klarheit haben, bestimmt werden. Fassen wir also einen Entschluß, der sich auf denjenigen Theil unsers Zustandes, von welchem wir alsdann keine deutliche Idee haben, bezieht, so kann er nicht anders als sehr unschicklich, sehr unverständig, und dem, was wir hätten thun sollen, sehr zuwider seyn. So ergeht es, um nur ein einziges Beyspiel davon zu geben, Personen, die aus ihrer Fassung gebracht werden. Denn, da in diesem Zustande die ganze Aufmerksamkeit auf die Ursache, wodurch man aus seiner Fassung gebracht worden, gerichtet ist, so verliert man die deutliche Idee derjenigen Stelle unserer Personalität (wenn ich mich so ausdrücken darf) die irgend einen geschwinden Entschluß erfordert. Wenn es möglich wäre, daß wir alles, was zu unserm Stande, zu unserm Charakter, zu unsern Absichten u. s. w. gehört, stets vor

Augen

Augen hätten, so würden wir uns selten vergehen. Man würde also dem menschlichen Geschlechte einen grossen Dienst leisten, wenn man ihm die Wissenschaft entdeckte, wodurch man die Fertigkeit erhielte, auf einmal die möglichst größte Menge von Bestimmungen, welche zu unsrer Individualität gehören, zu fassen. Diese Wissenschaft ist nichts Unmögliches, obgleich, so viel ich weiß, noch niemand darauf gedacht hat. Doch, es ist noch nicht Zeit, im Ernste darauf zu denken. Man bemerke nur, daß diejenigen Wissenschaften, Beschäfftigungen, Handwerke, Gewerbe oder Lebensarten, wodurch man sich gewöhnt, auf einmal eine große Menge zu einer einzigen Sache gehöriger Ideen zu fassen, mit Nutzen dazu dienen könnten, uns diese wichtige Kunst, der Idee von uns selbst allemal die möglichst größte Vollständigkeit zu geben, zu erleichtern. Hieraus sieht man auch, daß jene sehr abstracten Wissenschaften, wo man Schritt für Schritt einen Begriff auf den andern folgen lassen muß, jene Beschäfftigungen, welche Subtilität erfordern, jene Uebungen des Geistes, wo man die Aufmerksamkeit auf einen einzigen einfachen Begriff richtet, daß dieses alles, sage ich, der großen Kunst, wovon wir reden, sehr zuwider ist. Daher kömmt es, daß man zuweilen unter den größten Gelehrten, und unter den geschicktesten Künstlern fast blödsinnige Leute antrifft; und daß ein Mann, der in den Geschäfften des Lebens nicht einmal gesunde Vernunft hat, dennoch in einer mechanischen Kunst oder in einer andern Art von Verrichtungen, wozu ein subtiler Verstand gehört, sehr groß seyn kann.

Nach diesen allgemeinen Anmerkungen komme ich wieder auf besondere Facta. Ich bemerke also, daß es Fälle giebt, wo die Idee, die man von sich selbst hat, so unvollständig ist, und so wenig besondere und persönliche Umstände in sich fasset, daß sie sich fast in einen allgemeinen Begriff verwandelt. Dieß verdient nach

einigen

einigen besondern Beyspielen näher erwogen zu werden. Ich erinnere mich zuförderst eines sehr merkwürdigen Falles, der sich mit einem mir bekannten Manne zugetragen hat, und ich habe die besondern Umstände der Begebenheit, die ich nun erzählen will, von verschiedenen seiner Freunde erfahren, die dabey zugegen gewesen sind. Dieser Mann also hatte beym Abschießen einer Flinte das Unglück, daß er durch ein abgesprungenes Stück seiner Flinte, welche zersprang, sehr hart verwundet wurde. Die Hirnschale war ganz zerschmettert, und ein Theil des Gehirnes selbst auf der Seite der Stirne wurde nebst einem Stücke der Hirnschale mit fortgerissen. Der Verwundete fiel zu Boden, ohne das geringste Zeichen des Lebens von sich zu geben, und seine Freunde hielten ihn für todt. Unterdessen war er doch so glücklich, von dieser schrecklichen Wunde wieder geheilt zu werden. Nach seiner Genesung erzählte er seinen Freunden, daß er, als er von seiner tödtlichen Ohnmacht wieder ein wenig zu sich selbst gekommen, Winseln und Wehklagen über ein sich ereignetes Unglück gehört, aber nicht den geringsten Verdacht gehabt habe, daß dasselbe ihn betroffen hätte. Er hatte in diesem Augenblicke nicht die geringste Kenntniß von seinem äußern Zustande, er wußte nicht, wo er war, oder vielmehr war ihm die Idee von dem Orte, wo er sich befand, gar nicht beygekommen.

Diesem Falle will ich noch einen andern sehr ähnlichen aus meiner eigenen Erfahrung beyfügen. Es ist mir mehrmals begegnet, daß ich des Morgens beym Erwachen kleine Schläge hörte, welche in gleichen Zwischenzeiten auf einander folgten. Ich hielt mich mit Zählung derselben auf, um zu sehen, wie lange dieses dauren würde, dachte aber nicht daran, mich zu fragen, was es seyn möchte. Und doch waren es die Bewegungen oder Schläge einer Wanduhr, die neben meinem Bette stund. Ich wußte in diesen Augenblicken gar nicht, daß ich im Bette, und eben itzt aus dem Schlafe

der Nacht erwachet wäre; ich hatte damals nur zwo klare Ideen in meinem Kopfe, die Idee dieser Schläge und die Idee eines Wesens, welches diese Schläge zählte und welches ich mein Ich nannte; aber keinen Schatten von irgend einer andern auf meine Person, auf meinen Zustand, und auf meine Verhältnisse gegen Zeit und Ort sich beziehenden Idee.

Hier haben wir also zween Fälle, wo die individuelle Idee, die man von sich selbst hat, fast zu einer allgemeinen Idee wird. Laßt uns nun die merkwürdigen Folgen eines solchen Zustandes betrachten. Vors erste verkennt man da die sonst bekanntesten Dinge; und da alle Ideen, die zu unsrer Persönlichkeit gehören, alsdann fehlen, so ist es offenbar, daß man weder an seinen Zustand denken, noch denselben überlegen kann. Und doch scheint selbst in diesem Zustande den Kräften des Verstandes und dem Vermögen, vernünftig zu schließen, nichts zu fehlen. Denn aus den angeführten Factis erhellet, daß man dabey klare, und sogar deutliche Ideen haben, daß man seine Aufmerksamkeit darauf richten, daß man darüber nachdenken kann. Verbinden wir mit diesen Fällen noch andere sehr bekannte Fälle von starken Zerstreuungen, so sieht man, daß man dabey sogar abstrakte Materien ergründen und sehr zusammengesetzte Vernunftschlüsse sehr weit treiben könne. Auf der andern Seite ist es nicht weniger offenbar, daß man den Menschen für einen Narren halten würde, der bey einer sehr lebhaften Unterredung, die ihn selbst, oder Dinge, die vor jedermans Augen sind, beträfe, eben das laut fragete, was jener Verwundete sich selbst fragte, was nämlich doch wohl der Gegenstand dieser Unterredung seyn möge? Gewiß ein sehr paradoxer Satz, daß ein Mensch, der seine Vernunft wirklich besitzt und sogar gebrauchet, der sehr richtige und selbst tiefsinnige Schlüsse machet, doch närrisch und blödsinnig scheinen könne. Gerade in diesem Falle befand sich der Philosoph Demo-

cri-

critus, als ihn Hippocrates besuchte, wie es dieser große Arzt in seinem schönen Briefe an den Damaget erzählet.

Man sieht wohl, was diesen Schein der Narrheit oder Blödsinnigkeit verursachet; es ist die allzu unvollständige Idee von uns selbst, oder ein Mangel in dem Bewußtseyn. Doch, das Physikalische dieser Fälle ist wohl der Mühe einer nähern Untersuchung werth. Man kann in Absicht auf den erstern von den beyden angeführten Fällen fragen: woher kömmt es, daß der Verwundete, ob er gleich wieder zu seinem gesunden Verstande und zum Bewußtseyn gelangt war, sich anfänglich an nichts von dem, was er einige Augenblicke vorher gethan hatte, erinnern konnte? Und warum konnte er sich nicht auf den Ort besinnen, an welchem er wäre?

Bey der ersten Frage scheint das Factum selbst demjenigen zuwider zu seyn, was wir oben von der Fortdauer der letzten klaren Vorstellungen während der Zeit, da das Bewußtseyn unterdrückt ist, angemerkt haben. Diesen Zweifel müssen wir vor allen Dingen heben. Da in dem Zustande, wo das Bewußtseyn fehlet, alle Kräfte der Seele äußerst geschwächt sind, so behält man nur sehr schwache Eindrücke von den letzten klaren Vorstellungen die man hatte, da man in diesen Zustand gerieth. Die geringste klare sinnliche Empfindung löschet sie also aus, so wie die Sonne einen schwachen Nebel zerstreuet. Dieß ist die Ursache, warum unser Verwundeter, ob er gleich im ersten Augenblicke des wieder erlangten Bewußtseyns eine sehr schwache Idee von dem, was so eben geschehen war, hatte, dieselbe durch die stärkere sinnliche Empfindung der Stimmen, die er hörte, plötzlich verlor. Es bleibt uns also noch übrig, zu untersuchen, was ihn verhindert habe, gänzlich wieder zu sich zu kommen und sein Unglück zu erkennen. Diese Frage wird noch schwerer, wenn man diesem ersten Falle den andern entgegensetzet, wo man, bey einer ähnlichen Unwissenheit des persönli-

chen Zustandes, nach dem tiefen Schlafe, sich gar bald wieder besinnet.

Wir wollen erst sehen, was der Verwundete alles hätte thun müssen, um sich zu besinnen. Er hörete Stimmen, und er begriff, daß es Wehklagen über ein sich zugetragenes großes Unglück wären. Um sich zu besinnen, hätte er nur eine lebhaftere Neugierde und ein stärkeres Verlangen haben müssen, sich über folgende Fragen zu belehren: aber, was sind doch das für Leute, die ich reden höre? Worüber klagen sie? warum höre ich sie, ohne sie zu sehen? Sind denn meine Augen verschlossen? Warum öffne ich sie nicht? Wo bin ich? In welchem Zustande befinde ich mich? Es erhellet aus dem Facto selbst, daß der Verwundete wenigstens einige von diesen Fragen an sich gethan habe; aber es ist zugleich sehr wahrscheinlich, daß seine Neugierde nur sehr schwach gewesen. Denn wenn er nur einige Mühe angewandt hätte, sich hierüber zu belehren, so würde es ihm ohne Zweifel gelungen seyn, da er ein klares, obgleich sehr eingeschränktes, Bewußtseyn hatte. Unsere Frage läuft also darauf hinaus: warum war seine Wißbegierde (denn Wißbegierde hatte er doch) so wenig lebhaft?

Ehe ich diese Frage so umständlich, als es die Sache erfordert, beantworte, bemerke ich, daß es ausser diesem Mittel, wieder zu sich zu kommen, noch ein anderes gab; wenn er nämlich, anstatt der sinnlichen Empfindung, welche ihm die unbestimmten Wehklagen seiner Freunde ankündigte, eine andere sich auf irgend einen Umstand des Ortes beziehende Empfindung gehabt, wenn er z. B. den Ort, wo er sich befand, gesehen, oder wenn er es gefühlet hätte, daß er auf der Erde läge. Es fehlen uns zu viele besondere Umstände dieses Vorfalles, um die Ursache einzusehen, warum das Gehör dem Verwundeten mehr Dienste geleistet habe, als die übrigen Sinne. So viel ist aber gewiß, wäre noch eine andere Empfindung zu der ersten hinzugekommen, so würde dieses

ses hinreichend gewesen seyn, ihn gänzlich wieder zu sich zu bringen. Hierinnen besteht eben der Unterschied zwischen diesem Falle und dem andern, wo es leicht war, sich vermittelst der auf den Ort sich beziehenden sinnlichen Empfindungen zu besinnen. Ich kehre nun wieder zu der großen Frage zurücke, warum unser Verwundeter so wenig Neugierde bey einer Gelegenheit gehabt habe, wo vornehmlich junge Leute (denn er war damals noch ein Jüngling) so lebhaft sind?

Man bemerke vorläufig, daß man eben diesen Mangel der Neugierde auch bey Personen wahrnehmen kann, die von einer langen oder schweren Krankheit, oder von einem großen Kummer niedergedrückt, oder einer heftigen zur Gewohnheit gewordenen Leidenschaft unterworfen sind. In allen diesen Fällen scheint der Mensch ganz unempfindlich und zuweilen dumm zu seyn. Was ich nun von der physikalischen Ursache dieser Dinge denke, ist folgendes.

Die wahren antreibenden Kräfte in der Seele sind vors erste die sinnlichen Empfindungen, dann so wohl die klaren, aber sehr verworrenen, als auch die bis zu einem gewissen Grade dunkeln Vorstellungen. Keine einzige deutliche Idee kann bewegen; sie kann bloß die Aufmerksamkeit leiten. Dieser Satz, der in der Psychologie von einem sehr großen Nutzen ist, wird denjenigen, welche über die Beschaffenheiten der Seele gehörig nachgedacht haben, nicht fremde vorkommen. Ich kann mich hier nicht darauf einlassen, ihn ausser Streit zu setzen. Um sich von der Wahrheit desselben zu versichern, darf man nur die große Stille bedenken, deren die Seele genießt, so lange sie sich mit abstrakten Schlüssen beschäfftiget, und die unruhige Bewegung, in welcher sie sich befindet, wenn sie von irgend einer Leidenschaft ergriffen wird. In dem ersten Falle aber hat man deutliche Vorstellungen, und in dem andern ist die ganze Masse der Vorstellungen verworren. Man füge noch hinzu, daß die sinnlichen

lichen Empfindungen und die Leidenschaften selbst alsdann, wenn sie ziemlich dunkel sind, nicht aufhören, diese Wirkung hervorzubringen. Dieß erhellet aus dem Beyspiele solcher Personen, welche das Unglück gehabt haben, durch eine starke Leidenschaft den Verstand oder die gesunde Vernunft zu verlieren. Denn diese Personen sind oft selbst in denen Augenblicken, da sich ihre herrschende Leidenschaft nicht spüren läßt, von einem wilden, auffahrischen Wesen und so, daß man gar nicht mit ihnen auskommen kann. Eben diese Bewandniß hat es auch mit den sinnlichen Empfindungen. Sehr oft fahren wir mit der Hand nach dem Gesichte, um irgend etwas, das uns beschwerlich ist, davon zu entfernen, ohne eine klare Idee von einer beschwerlichen Empfindung zu haben, die jedoch wohl wirklich seyn kann. Durch richtiges Nachdenken über alle diese Fälle wird man sich von der Wahrheit dieses Satzes versichern können, der mir hier bey der Beantwortung der vorgelegten Frage, auf welche ich wieder zurückkomme, zum Grundsatze dienet.

Eine sinnliche Empfindung also, sie sey klar oder dunkel, wenn sie nur stark genug ist, die Erschütterung einem beträchtlichen Theile des Nervensystems mitzutheilen, zieht alle Kräfte der Seele an sich. *) Alle untere Kräfte, oder das, was einige die sinnliche Seele nennen, überlassen sich diesen Eindrücken. Stellet sich in diesem Zustande ein anderer Gegenstand den Sinnen oder dem Gemüthe dar, so rührt er dasselbe entweder gar nicht, oder doch nur sehr schwach; die Seele scheint ganz entnervt und ohne alle Triebfedern zu seyn. Wir wissen aus den Wahrnehmungen der Aerzte, daß diese Richtung alles dessen, was in der Seele Wirksames ist, nach

*) Diesen Satz habe ich in einem andern, spätern Aufsatze ausser Zweifel gesetzt, in welchem ich zeige, daß uns die dunkeln Vorstellungen zuweilen zwingen, wider unsre Begierden zu handeln.

nach einem einzigen Gegenstande oft eine Unempfindlichkeit hervorbringt, die sich, ungeachtet der stärksten Reizungen der Nerven, erhält. Ich könnte hier das Beyspiel eines Mannes anführen, der sich wegen der schlechten Aufführung seiner Frau einem so heftigen Verdrusse überließ, daß er in eine fast gänzliche Unempfindlichkeit verfiel, so, daß kein einziges Mittel, wodurch man irgend ein Zeichen der Empfindlichkeit bey ihm zu erwecken suchte, anschlagen wollte. Indessen befand er sich wohl, aß und trank mit gutem Appetite. Was aber beweiset, daß die Empfindung seines äußersten Verdrusses nur dunkel war, ist dieses, daß er weder in seiner Aufführung noch in seinen Geberden keine Zeichen davon äusserte.

Man begreift nunmehr, warum ein tödtlich verwundeter Mensch, der nach der ersten Ohnmacht wieder zu sich gekommen ist, gar keine lebhafte Empfindung hat; und warum, insbesondere in dem gegenwärtigen Falle, der Verwundete nicht mehr Neugierde gehabt hat, sich über das, was er hörte, deutlicher zu belehren. Alles, was von antreibenden Kräften in der Seele vorhanden ist, war durch die dunkle auf den gefährlichen Zustand des Körpers sich beziehende sinnliche Empfindung gleichsam gefesselt. Das ist eine andere Frage, warum er, ungeachtet des Zustandes klarer Vorstellungen, wozu er damals wieder gekommen war, keine klare sinnliche Empfindung oder keinen durch die Wunde verursachten merklichen Schmerz gehabt habe. Allein, hievon ist hier die Rede nicht; für die gegenwärtigen Untersuchungen ist es genug, zu wissen, daß er sein Uebel zu der damaligen Zeit nicht empfunden hat. Und dieß ist, wo ich nicht irre, die physikalische Erklärung dieses merkwürdigen Vorfalles.

Ich sehe einen Einwurf, den man mir machen könnte, voraus. Ich habe gesagt, daß eine sehr starke, einem großen Theile des Nervensystems mitgetheilte, sinn-

liche Empfindung sogleich alle Kräfte der Seele einnehme und fessele. Um das Gegentheil zu beweisen, wird man mir erstaunliche Beyspiele von einigen Stoikern, von verschiedenen Märtyrern, und von den wilden Völkern in Nordamerika anführen, aus welchen erhellet, daß die Seele, mitten unter den Martern, alle ihre Kräfte behalten und sie frey, wie es ihr beliebt, anwenden könne.

Ich lasse mich um so viel lieber in die Erörterung des Zweifels, der daraus entstehen könnte, ein, da sie mir Gelegenheit geben wird, einige ziemlich wichtige Anmerkungen zu machen.

Wenn es auf der einen Seite wahr ist, daß die sinnlichen Empfindungen mit der größten Kraft auf die Seele wirken, so muß man auf der andern Seite erwegen, daß es keine, nur einigermaßen starke, Leidenschaft giebt, zu welcher sich nicht sinnliche Empfindungen gesellen. Die Röthe des Gesichts bey der Schaam, eben diese von einer merklichen Wärme begleitete Röthe bey dem Zorne, und die Blässe bey dem Schrecken, beweisen dieses zur Genüge. Eine zur Gewohnheit gewordene, eine herrschende, eine Lieblingsleidenschaft nun, der man sich seit langer Zeit unterworfen und die man so gar gepfleget hat, bemächtiget sich der Seele dergestalt, daß alles darauf zurück geführet wird, und daß fast keine einzige Vorstellung ist, die nicht damit zusammenhänge. Eine solche Leidenschaft also zieht die ganze Masse unsrer klaren und dunkeln Vorstellungen in ihrem Gefolge mit sich. Wenn daher diese Leidenschaft wirket, so ist nichts in der Seele, das nicht mitwirkte. Der größte Theil des Nervensystems ist dabey mit im Spiele. Ist es denn zu verwundern, daß in einem solchen Falle die ungeheure Menge von seit vielen Jahren angehäuften Vorstellungen, die nun alle zur Stärkung der Leidenschaft mitwirken, die Oberhand über die stärksten sinnlichen Empfindungen gewinnen? Das ziemlich gewöhnliche Bey-

spiel einer für eine gewisse Art von Kenntnissen oder Uebungen entschiedenen Leidenschaft zeiget, wie sie alles auf ihren Gegenstand zurückführet, indem sie alles, was man sieht und höret, mit der großen Kette von Lieblingsvorstellungen verbindet. Der für seinen Stand eingenommene Soldat sieht in dem menschlichen Geschlechte lauter Recruten, und suchet in den verschiedenen Ländern, welche er durchläuft, nichts als Wachposten, Lagerstellen und Schlachtfelder. Dadurch gewöhnt er sich dergestalt daran, alles auf seine Lebensart zurückzuführen, daß weder seine Seele noch die Nerven seines Körpers für etwas anders Kraft und Wirksamkeit haben, so bald seine Leidenschaft durch eine besondere Gelegenheit erreget wird. Die Beyspiele, welche diese Anmerkungen bestätigen, äußern sich bey gar zu vielen Leidenschaften, als daß ich mich länger dabey aufzuhalten brauchte.

Unterdessen sind die Wirkungen dieser gewöhnlichen natürlichen Leidenschaften nur sehr schwach in Vergleichung mit den Wirkungen jener angenommenen, durch Kunst hervorgebrachten, von dem Sektengeiste genährten und durch eine sehr strenge und pünktliche Zucht, dergleichen ehemals die Disciplin der Stoiker war, unterhaltenen Leidenschaften. Diejenigen, die nichts von einer solchen Disciplin der Seele wissen, nach welcher keine einzige Vorstellung ihre Freyheit behält und jede, selbst die geringste, Idee gezwungen wird, sich mit der Lieblingsidee eines gewissen Standes zu vereinigen, oder derselben zu weichen, die mögen über das, was man von der Standhaftigkeit einiger sectirischen Philosophen und einiger Heiligen mitten unter den größten Martern erzählet, erstaunen; ich verwundere mich nicht darüber, aber das weiß ich, daß diejenigen, welche die in gegenwärtigem Aufsatze beygebrachten Anmerkungen zu ergründen im Stande sind, die Ursache dieser Standhaftigkeit begreifen und wohl einsehen werden, daß die als Schwierigkeiten gegen die oben gegebene Erklärung angeführten

Beyspiele nicht nur nichts gegen mich erweisen, sondern vielmehr diese ganze Theorie von den großen Wirkungen verworrener und dunkler Vorstellungen vollends bestätigen. Ich halte mich also nicht länger dabey auf, und füge nur noch überhaupt hinzu, daß diese Anmerkungen Grundsätze von der wichtigsten aller Wissenschaften abgeben könnten, ich meyne die Theorie derjenigen Disciplin der Seele, welche sie allen Eindrücken der Sinne und allen mit dem festgesetzten Entwurfe ihres Verhaltens streitenden Leidenschaften überlegen machet. Doch es ist Zeit, daß ich von dieser Ausschweifung, wenn es anders eine ist, wieder zurückkomme.

Ich schweichle mir also, gezeigt zu haben, wie es in dem oben vorgelegten Falle zugegangen ist, daß der verwundete Mensch nicht zu einem vollständigern Bewußtseyn habe gelangen können; und wie sein Verstand, der in demselben Augenblicke sehr gesund war, ganz verwirrt hätte scheinen müssen, wenn er hätte reden können.

Laßt uns noch einen Augenblick bey diesem Falle stehen bleiben. Ich habe gesagt, daß es ausser dem Mittel, wieder gänzlich zu sich zu kommen, welches uns zu dieser Untersuchung veranlaßt hat, noch andere gegeben, nämlich sinnliche, mit einigen auf Ort oder Personen sich beziehenden Vorstellungen begleitete, Empfindungen. Es ist offenbar, daß, wenn jemand von der Gesellschaft darauf gefallen wäre, ihn, indem er ihn beklagte, bey seinem Namen zu nennen, dieses ihn wieder würde zu sich gebracht haben, weil er daraus erfahren hätte, daß er es sey, den man beklagte; und dieses würde ihn angetrieben haben, seine Kräfte zusammen zu raffen, um zu wissen, in welchem Zustande er sich befände. Eben dieses würde auch geschehen seyn, wenn er den Ort, wo er damals war, gesehen hätte.

Man ersieht hieraus, daß das Bewußtseyn durch die Verschiedenheit der Sinne und durch sinnliche Empfindun-

dungen, die Umstände des Ortes und der Personen in sich schließen, vollständiger und deutlicher werde. Ein Geräusch, das ich höre, kann mich von einer Zerstreuung, in welcher ich mich selbst vergessen hatte, zurückbringen. Ist jedoch dieses Geräusch undeutlich, bringt es in meine Seele nichts anders als die Vorstellung eines gegenwärtigen Geräusches, ohne besondere nähere Bestimmung, so wird vielleicht die Zerstreuung nicht gänzlich dadurch gehoben: kömmt es hingegen von einer mir bekannten und mich zugleich interessirenden Ursache, so wird das Bewußtseyn viel vollständiger werden; und kömmt zu diesem Geräusche noch der Anblick einiger sich darauf beziehender Gegenstände hinzu, so erkenne ich alsdann meine gegenwärtige Lage noch vollkommener. Eben so verhält es sich mit allen andern sinnlichen Empfindungen, die nach Maßgebung der Menge von besondern Vorstellungen, welche sie hervorbringen, mehr oder weniger Kraft haben, uns wieder zu uns selbst zu bringen. Um dieser Bemerkung alle mögliche Klarheit zu geben, will ich einen andern Fall anführen, der die Lehre von den physikalischen Ursachen, wodurch das Bewußtseyn mehr oder weniger vollständig wird, in ihr völliges Licht setzen soll.

Bey dem Nachdenken über eine gewisse Sache verfiel ich einsmals nach und nach in eine Zerstreuung, die alle auf meinen äußerlichen Zustand sich beziehenden Ideen aus meinem Geiste auslöschte. In diesem Zustande hörete ich ein Geräusch, und dieß war ein Geräusch von den kleinen Schellen, womit man das Pferdegeschirr zu behängen pflegt, wenn man im Schlitten fährt. Durch eine sehr natürliche Association der Ideen denke ich an einen Schlitten, der vor meinem Hause vorbeyfährt; die Idee des Schlittens bringt natürlicher Weise die Ideen des Winters und der mit Schnee bedeckten Straßen mit sich. Alle diese Ideen hatte ich im Kopfe, ohne viel darauf zu achten, da mich ein anderes

stärkeres Geräusch die Augen nach einem in meinen Garten gehenden Fenster wenden hieß. Da sah ich die Bäume ganz grün, fühlte den Widerspruch, der zwischen meinen Vorstellungen war, und erwachte. Ich befand mich mitten im Sommer, und es war damals ziemlich warm. Aus diesem Beyspiele erhellet, daß ich ohne diese zweyte sinnliche Empfindung, lange in dem Gedanken, daß man damals mitten im Winter wäre, hätte bleiben können. Hätte ich meine Aufmerksamkeit ganz an diese eingebildeten Ideen geheftet, so würde ich solche Handlungen haben verrichten, oder solche Reden führen können, die meinem Irrthume gemäß gewesen wären; ja ich würde sehr lange darinnen haben bleiben können, wenn mir nicht eine neue sinnliche Empfindung zu Hülfe gekommen wäre.

Solche Facta, welche zu gewöhnlich sind, als daß man mehrere anzuführen brauchte, geben uns verschiedene wichtige Folgerungen an die Hand. Ich will nur drey daraus herleiten, die sich unmittelbarer auf den vornehmsten Inhalt dieses Aufsatzes beziehen.

Erstlich ist es klar, daß wir sehr geneigt sind, unsre Einbildungen für etwas wirkliches zu halten, und daß so gar dergleichen Täuschungen sich nothwendig so oft zutragen müssen, als wir während der Zerstreuung einen klaren Eindruck erhalten, der von einer auf wenige Umstände sich beziehenden sinnlichen Empfindung verursachet wird. Dieser Fall verdienet eine nähere Untersuchung. So bald die Aufmerksamkeit auf bloß idealische Vorstellungen gerichtet ist, so vergessen wir nothwendiger Weise alles, was zu unserm äußern Zustande gehöret. Itzt werden wir durch eine sinnliche Empfindung, die nicht recht bestimmt ist, ganz schwach gerühret, oder, um mich richtiger auszudrücken, wir empfinden nur auf eine sehr unvollkommene Art. So bald wir die geringste Aehnlichkeit zwischen dieser Vorstellung und einer andern ganz verschiedenen, aber weit umständlichern, die

uns

uns das Gedächtniß darbietet, bemerken, so bilden wir uns ein, daß es diese letztere sey, die mit der sinnlichen Empfindung übereinstimmet. Wir versichern, eine gewisse Sache gesehen oder gehört zu haben, obgleich bey unsrer Versicherung nichts Wirkliches zum Grunde liegt. Eben dieses geschieht zuweilen, ohne daß die geringste sinnliche Empfindung Gelegenheit zu einer solchen Täuschung gegeben hätte. Die recht klare Idee eines sinnlichen Gegenstandes, die sich in unsre Betrachtungen mit einmischet, ist dazu hinlänglich. Ein heiliger Einsiedler, der ganz in geistlichen Betrachtungen vertieft ist und dadurch alle Localideen verliert, hat eine so klare Idee von der Erscheinung eines Engels oder eines Heiligen, daß er ihn zu sehen glaubet; und er muß es nothwendig glauben, weil er gar keine sinnliche Vorstellung von aussen erhält, und ihm also nichts aus dem Irrthume dieses Gesichtes heraushilft. Gerade eben diese Bewandniß hat es mit den Träumen. Wenn ich im Schlafe eine sehr klare Idee von einem gewissen Orte habe, so muß ich mir nothwendig einbilden, daselbst zu seyn, weil ich von keinem andern Orte, wo ich mich gegenwärtig befinden könnte, eine klare Idee habe. Eben so verhält es sich auch in Ansehung der Zeit. Wenn uns alle auf die gegenwärtige Zeit sich beziehenden sinnlichen Empfindungen fehlen, und wir denken im Traume an längst geschehene Dinge, so müssen wir nothwendig glauben, daß wir uns in der Zeit befinden, zu welcher diese Dinge gehören.

Die zweyte Folge, die wir aus den vorhergehenden Anmerkungen ziehen, ist diese: Bloß vermittelst der beständigen und mannichfaltigen sinnlichen Empfindungen erhalten wir uns in Absicht auf die Wirklichkeit unsers äußern Zustandes bey der gesunden Vernunft. Wir können über idealische Dinge richtig urtheilen und schliessen, von Folge zu Folge fortgehen, und solches genau nach den Regeln der Logik thun, und doch zugleich in

Anse-

Ansehung der wirklichen Dinge und unsrer Lage in der Welt ganz verkehrt denken und handeln. Dieses beweist, daß die Wirkungen des Verstandes, in so fern er sich deutliche Begriffe machet, und nach den Regeln des vernünftigen Denkens handelt, weder von den Sinnen noch von der Organisation des Körpers abhängen, sondern zum Wesen der Seele selbst gehören. So bald es aber auf die Wirklichkeit existirender Dinge ankömmt, so würden wir uns unaufhörlich verirren, wenn uns nicht die sinnlichen Empfindungen immer wieder auf den rechten Weg zurück brächten, und niemals würden wir ohne sie wissen, wo wir uns befinden. Diese Empfindungen, gleich denen an Scheidewegen errichteten Säulen, die uns den Ort, wohin sie führen, anzeigen sollen, sind uns zu dem Ende gegeben, damit wir nicht irre gehen. Hätten wir nur undeutliche und auf wenige Umstände sich beziehende sinnliche Empfindungen, die nichts anders als die Vorstellung von unserm Daseyn überhaupt hervorbringen könnten, so würde unser ganzes Leben ein beständiger Traum seyn; und es würde fast nichts in unsern Gedanken seyn, das mit der Wirklichkeit der Dinge dieser Welt übereinstimmte. Da es nun sehr wahrscheinlich ist, daß es viele Dinge in der materiellen Welt giebt, für welche wir keine Sinne haben, und daß wir selbst die auf unsre Sinne sich beziehenden Gegenstände nur sehr unvollkommen empfinden; so ist es nicht zu verwundern, daß wir auf der einen Seite von vielen Dingen in der Welt gar nichts wissen, und daß auf der andern Seite der verständigste Mensch immer Irrthümern und Täuschungen unterworfen ist. Nur der Unterschied findet sich zwischen den Irrthümern des schwachen Kopfes und den Irrthümern des aufgeklärten Philosophen, daß jener in Dingen, die zum gemeinen Leben gehören, und dieser in seinen Speculationen über die Physik der materiellen Welt irret. Zufolge der erstern dieser beyden Unvollkommenheiten in un-

sern

fern Sinnen giebt es eben so viele Dinge in der materiellen Welt, die wir mit den uns bekannten wirkenden und hervorbringenden Ursachen nicht zusammenreimen können. Alle Dinge und Veränderungen, die man in der Welt sieht und bemerket, erklären wollen, ist eine der größten Thorheiten des menschlichen Geistes; denn die Mannichfaltigkeit der Ursachen und Wirkungen, die darinn statt finden, übersteigt die Simplicität und die geringe Anzahl unsrer Sinne unendlich.

Ich komme endlich auf die dritte Folge, womit ich diesen Aufsatz schließen werde. Es ist eine für alle Geschäffte des Lebens äußerst wichtige Sache, daß man sich angewöhne, dem Bewußtseyn alle nur mögliche Vollständigkeit zu geben. Wenn sich ein Mensch auf einmal in allen seinen Verhältnissen erblickte, wenn er sich an sein ganzes voriges Leben erinnerte, und zugleich alles, was sich auf seinen gegenwärtigen Zustand beziehet, vor Augen hätte, so würde er niemals Gefahr laufen, falsche Maßregeln zu ergreifen, oder mit seinem Nutzen streitende Entschließungen zu fassen; ein solcher Mensch würde der wahre Weise seyn, und sich in alles zu finden und bey allem zu helfen wissen. Man sieht wohl, daß eine ausgebreitete Aufmerksamkeit, sehr vollkommene Organen, eine lebhafte Einbildungskraft und ein glückliches Gedächtniß am meisten zu dieser Vollkommenheit beytragen würden, welche eben das ist, was man gemeiniglich die Gegenwart des Geistes nennet. Mir kömmt es nicht unmöglich vor, diese vortreffliche Eigenschaft des Geistes, vermittelst einer beständigen Uebung, zu einem hohen Grade zu bringen. Diese Materie verdiente wohl, so weit es uns unsre physikalische Kenntniß der Seele erlaubet, gründlich untersucht zu werden; itzt ist es aber nicht Zeit, mich in diese Untersuchung einzulassen. Ich will nur noch eine einzige Anmerkung hinzufügen. Die verworrenen Vorstellungen, wenn sie sehr zusammengesetzt sind, widersetzen sich dieser glücklichen

Gegenwart des Geistes am meisten; sie sind Sirenen, aber um so viel fürchterlichere Sirenen, da man die Wirkung ihrer Bezauberungen empfindet, ohne sie zu sehen und zu hören. Nun sind aber diese den Einsichten und der Stärke der Seele so schädlichen Vorstellungen meistentheils die Wirkung einer auffallenden Vorstellung, von welcher man sich unversehens überfallen läßt, dergleichen diejenigen sind, welche Freude, Furcht, oder irgend eine andere Leidenschaft erregen. Wenn man sich also übte, gegen die ersten Eindrücke, welche zur Erweckung dieser schädlichen Eindrücke abzielen, gute Fassung zu halten, so würde man dadurch die Gefahr, nur eine einzige Seite seines gegenwärtigen Zustandes zu sehen, von sich entfernen, und man würde die Freyheit behalten, seine Aufmerksamkeit so weit, als es die sinnlichen Empfindungen und das Andenken des Vergangenen zuliessen, auszubreiten; und dieß würde eine Gegenwart des Geistes bewirken, die das Bewußtseyn so vollständig machte, als es die unsern Kräften vorgeschriebenen Schranken erlauben.

Anmer-

Anmerkungen

über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden, befindet.

So mannichfaltig auch die Wirkungen der Seele zu seyn scheinen, so laufen sie doch alle auf die Anwendung zweyer Vermögen, welche die Quellen aller ihrer übrigen Bestimmungen und Veränderungen sind, hinaus. Das eine ist das Vermögen, sich etwas vorzustellen, oder die Beschaffenheiten der Dinge zu erkennen; das andere, das Vermögen zu empfinden, oder auf eine angenehme oder unangenehme Art gerührt zu werden.

Bey der Ausübung dieser zwey Vermögen, scheint die Seele so verschieden von ihr selbst zu seyn, daß man in Versuchung geräth, die Meynung der alten Philosophen anzunehmen, daß es zwo Seelen in dem Menschen gebe, eine vernünftige und eine empfindende. Die vernünftige Seele der Alten ist das, was wir das Vorstellungsvermögen nennen, und ihre empfindende Seele ist das Vermögen, zu empfinden.

Gemeiniglich übet die Seele diese beyden Vermögen zugleich aus; doch giebt es Fälle, wo das eine oder das andere so sehr die Oberhand hat, daß es allein die ganze Wirksamkeit der Seele zu beschäfftigen scheint. Diese Fälle geben einem genauen Beobachter mancherley Facta und Umstände an die Hand, welche über verschiedene und wichtige psychologische Fragen Licht zu verbreiten ge-

schickt sind. Und dieß ist es eben, was ich in diesem Aufsatze zu zeigen willens bin.

Ich will vor allen Dingen die Hauptumstände sammeln, die sich dabey bemerken lassen, wenn die Seele das Vorstellungsvermögen anwendet.

Es findet sich zwischen diesem Vermögen und dem Sinne des Gesichts eine so vollkommene Aehnlichkeit, daß uns die Beschaffenheit des letztern zu einer bessern Erkenntniß der Beschaffenheit des erstern behülflich seyn kann; und es gehöret wesentlich zu meiner Absicht, daß ich diese Aehnlichkeit umständlicher aus einander setze, ob gleich die Sache ziemlich bekannt ist.

Die sichtbaren Gegenstände stellen sich, nach Beschaffenheit der das Sehen begleitenden Umstände, dem Auge mit mehr oder weniger Klarheit, Richtigkeit und Genauigkeit dar. Bey den günstigsten Umständen unterscheidet man die kleinsten Theile, so wohl in den Farben, als in den Gestalten; man kann sie alle nach der Reihe herzählen, die Aufmerksamkeit auf jeden insbesondere richten, und den sichtbaren Gegenstand gewissermaßen in seine kleinsten Theile auflösen. Sind die Umstände weniger günstig, weil das Licht nicht stark genug ist, oder weil die Gegenstände zu weit entfernt sind, oder weil sich irgend ein Fehler im Auge findet; so sehen wir nur dunkel, wir unterscheiden bloß die großen Theile, und haben selbst in Ansehung derselben wenig Gewißheit; der Gegenstand, so sehr er auch zusammengesetzt seyn mag, kömmt uns als eine einzige Masse vor, an welcher wir keinen Theil von dem andern zu unterscheiden vermögend sind.

Eben diese Verschiedenheit findet auch bey der Erkenntniß der Dinge, welche sich die Seele ohne die unmittelbare Hülfe der Sinne vorstellet, statt. Wenn wir über eine abstrakte Materie nachdenken, oder uns gewisser Begebenheiten wieder erinnern, so vermischen sich zuweilen die verschiedenen besondern Gegenstände, wor-

woraus die ganze Masse unsrer gegenwärtigen Vorstellungen zusammengesetzt ist, dergestalt mit einander, daß uns kein einziger insbesondere beschäfftiget; und zuweilen unterscheiden wir sie sehr deutlich von einander, wir können sie nach einander her erzählen, und selbst die Merkmale, welche sie bezeichnen, angeben. Und dieß ist die Aehnlichkeit zwischen dem Sehen und der Vorstellung, überhaupt betrachtet. Sie erstrecket sich aber noch weiter.

Man kann aus Grundsätzen der Optik erweisen, daß unter der großen Menge von Bildern, welche sich zugleich hinten im Auge abmalen, nur ein einziges vollkommen deutlich ist, und daß es da einen äußerst kleinen Raum einnimmt, den man als einen physischen Punkt betrachten kann. Man weiß auch, daß man, um ein ganz deutliches Bild zu erhalten, einige Bemühung anwenden muß, welche darinnen besteht, daß man die Axe des Auges nach der Mitte des Gegenstandes richtet; daß man den Augapfel erweitert, oder zusammenzieht, damit man ihn dem Grade des von dem Gegenstande herfließenden Lichtes gemäß einrichte und damit die Cristalllinse die rechte Stelle einnehme. Alles dieses hat mit dem, was bey dem innern Sehen der Seele vorgeht, viel Aehnliches.

Man erinnert sich einer gewissen Begebenheit. Erst wird der Verstand von einer großen Menge Ideen zugleich gerührt, so wie das Auge, indem es sich öffnet, um ein Gefilde zu sehen. So lange man an die Begebenheit, der man sich erinnert, nur überhaupt und im Ganzen denket, so stellet sich alles dabey verworren vor, und der Verstand unterscheidet keinen einzigen Theil davon, als etwas von der ganzen Masse abgesondertes. So bald man aber einige Mühe anwendet, die Aufmerksamkeit auf einen dieser Gegenstände insbesondere zu richten, so wird die Vorstellung dieses einzelnen Gegenstandes deutlich, und die Vorstellung des Ganzen, wozu er gehö-

gehöret, mehr verdunkelt. Ist der besondere Gegenstand, an den man sich hält, zusammengesetzt, so hat die Vorstellung desselben noch nicht alle mögliche Deutlichkeit; man muß ihn aufs neue aus einander setzen, und die Aufmerksamkeit auf einen einzigen seiner Theile, der nicht weiter theilbar ist, richten; und dann stellet man sich diesen Theil mit aller möglichen Deutlichkeit vor. Auf diese Weise gelanget man zur deutlichen Erkenntniß eines zusammengesetzten Gegenstandes. So lange sich der Verstand mit der Zergliederung eines solchen Gegenstandes beschäfftiget, ist in jedem Augenblicke nur ein einziger heller Punkt, nur ein einziger untheilbarer recht deutlicher Begriff in der Seele; auf die benachbarten Punkte fällt nur ein mittelmäßiges Licht, oder, man hat eine verworrene Vorstellung der Begriffe, die mit demjenigen, auf welchen sich das Licht concentrirt, unmittelbar verbunden sind. Diese verworrene Vorstellung der verwandten Begriffe ist es, (um solches beyläufig zu melden) welche dem Verstande den Uebergang von einer Idee zur andern öffnet.

Diese auf einen einzigen Punkt des Gegenstandes concentrirte Aufmerksamkeit veranlaßet die Zerstreuung, welche gemeiniglich das tiefe Nachdenken begleitet. Die Wirksamkeit der Seele schränket sich dabey dergestalt auf einen einzigen Gegenstand ein, daß selbst die sinnlichen Empfindungen ihre Kraft verlieren. So lange der Verstand damit beschäfftiget ist, sich einen gewissen einfachen Begriff mit vollkommener Deutlichkeit vorzustellen, so lange schlummern gleichsam die übrigen Seelenkräfte; die Seele hat weder Empfindung, noch Neigung, noch Willen: man kann so gar sagen, daß sie alsdann sich selbst nicht fühlet, daß sie bloß ihrem Gegenstande gegenwärtig ist. Das unterscheidende Merkmal dieses Zustandes des Nachdenkens ist das Vergessen seiner selbst, welches allem, was die Aufmerksamkeit von ihrem Gegenstande abziehen könnte, den Zugang zu der Seele verschließt.

Der

Der Verstand befindet sich dabey sehr wohl, und er behandelt seinen Gegenstand mit einer vollkommenen Freyheit und Leichtigkeit, weil er sich zu nichts anders angetrieben fühlet, als sich den Gegenstand, den er vor sich hat, recht genau und deutlich vorzustellen.

Unterdessen hat dieser der Untersuchung der Wahrheit so günstige Zustand doch auch seine Unbequemlichkeiten. So lange derselbe währet, ist man unvermögend, über sich selbst nachzudenken; man findet sich zu keinen auf seine Persönlichkeit sich beziehenden Handlungen angetrieben; der Mensch selbst wird ein abstraktes Wesen, das mit nichts in der Welt zusammenhängt; alles, was in keiner Verbindung mit seinem Nachdenken steht, thut er bloß maschinenmäßig und ohne es zu wissen; er hat alle Zufälle und Merkmale eines blödsinnigen Menschen an sich. Zum Beweise davon kann man die bekannten Beyspiele von sonderbaren Zerstreuungen anführen, denen alle Philosophen, die sich tiefsinnigen Betrachtungen überlassen, so wie Archimedes unterworfen sind. Und dieß mag zur Bezeichnung desjenigen Zustandes der Seele, den ich in der Folge den **Zustand des Nachdenkens** nennen werde, genug seyn.

Ein demselben gerade entgegengesetzter Zustand ist der **Zustand der Empfindung**. Empfindung nenne ich jede Vorstellung, in so fern sie angenehm oder unangenehm ist, oder in so fern sie Verlangen oder Abscheu hervorbringt. Die Empfindung ist also eine Handlung der Seele, die mit dem Gegenstande, der sie hervorbringt, oder veranlasset, nichts gemein hat. Was Descartes gesagt hat, das der Schmerz nicht in der Nadel liege, die ihn hervorbringt, das gilt von allen Gegenständen, die eine gewisse Empfindung in der Seele erwecken. Nicht den Gegenstand empfindet man, sondern sich selbst. Bey dem Nachdenken ist der Verstand mit einer Sache beschäfftiget, die er als ausser sich betrachtet; bey der Empfindung ist die Seele bloß mit sich

selbst beschäfftiget. Ohne diese Bedingung kann die Empfindung nicht statt finden. Ich habe bereits angemerkt, daß selbst die sinnlichen Eindrücke, welche gemeiniglich die lebhafteste Empfindung hervorbringen, bey dem tiefen Nachdenken nicht bemerkt werden; dieß beweist, daß die Empfindung nur in dem Zustande verworrener Vorstellungen Platz hat. Man kann so gar sagen, daß die Stärke der Empfindung allemal dem Grade der Verwirrung, die in den Vorstellungen herrschet, gemäß ist; so, daß dieselbe Sache, die man sich auf eine doppelt verworrene Art vorstellet, eine zweymal stärkere Empfindung hervorbringt, als sie hervorbringen würde, wenn die Vorstellungsart zweymal weniger verworren wären. Dieß wird durch dasjenige, was ich sonst von der Lebhaftigkeit der sinnlichen Empfindungen bewiesen habe, bestätiget. Ueberhaupt rühren die Gegenstände, die wir durch den Sinn des Gesichtes bemerken, weniger, als diejenigen, die wir durch das Gehör kennen lernen, und diese weniger als diejenigen, die vermittelst der übrigen, noch gröbern Sinne auf die Seele wirken. Die Ursache davon ist, daß die Vorstellungen, welche das Sehen hervorbringt, weniger verworren sind, als diejenigen, welche durch den Geruch oder Geschmack entstehen. Die sichtbaren Gegenstände stellen sich dem Verstande so deutlich dar, daß er ihre Gestalt, ihre Größe, ihre Farbe und den Ort, wo sie sind, unterscheiden kann. Die Gegenstände des Gehörs stellen sich sehr verworren dar; man weiß nicht einmal recht, wo der Eindruck herkömmt; der Gegenstand selbst ist verborgen. Bey dem Geruche verschwindet das, was die Empfindung hervorbringt, gänzlich, man fühlet nur auf die allerverworrenste Art seine Wirkung.

Es scheint also ausser Zweifel zu seyn, daß die Seele bey der Empfindung bloß ihren eigenen Zustand deutlich gewahr wird, und daß sie den Gegenstand, der

diesen Zustand hervorbringt, kaum bemerket; da hingegen bey dem Nachdenken die Seele ihrer selbst kaum bewußt ist, und sich bloß an den Gegenstand hält, der ausser ihr zu seyn scheint.

Folgende Bemerkungen über den Uebergang aus einem Zustande der Seele in den andern werden dieses noch deutlicher machen. Die bereits bemerkte Aehnlichkeit zwischen dem Sehen und den innern Vorstellungen wird uns auch zur deutlichen Erklärung dieses Ueberganges dienen. Zum deutlichen Sehen wird schlechterdings erfordert, daß das Licht nicht zu stark sey. So lange es der Stärke des Auges angemessen ist, sieht man ohne die geringste Beschwerlichkeit; man fühlet das sinnliche Werkzeug, welches gerührt wird, nicht; man ist bloß mit dem Gegenstande, den man sieht, beschäfftiget. So bald das Licht zu stark ist, rühret es das Auge auf eine ihm beschwerliche Art; es fühlet sich geblendet und die Seele bemerket nicht mehr bloß den Gegenstand, den sie vor sich hat, sondern sie empfindet auch den Zwang, der dem Werkzeuge des Sehens angethan wird. Der Glanz des Lichts rühret die Augennerven dergestalt, daß sich das Sehen in Fühlen verwandelt. Es sind nicht mehr die Sehenerven, welche diese Empfindung hervorbringen, sondern die Nerven, die zum Sinne des Gefühls gehören. Die Seele läßt also den sichtbaren Gegenstand fahren, um sich der Vorstellung dessen, was ihr beschwerlich fällt, zu überlassen; und das, was ihr beschwerlich fällt, ist nicht der Gegenstand selbst, sondern das Licht, oder vielmehr der Zwang, den dieses Licht durch seinen Glanz verursachet.

Ein Gleiches geschieht allemal, wenn die Seele aus dem Zustande des Nachdenkens in den Zustand der Empfindung übergeht; es ist allemal etwas der Blendung der Augen Aehnliches, das diesen Uebergang bewirket. Die Ursache dieser Veränderung ist gemeiniglich eine Idee, die, indem sie sich darstellet, plötzlich eine große

Menge anderer Ideen erreget; dieses verwirret uns, und dann geben wir auf unsern Zustand Achtung: wir verlassen auf einmal den Gegenstand, den wir betrachtet hatten, und gehen in den Zustand der Empfindung über. Man erlaube mir, eine kleine zur Erläuterung von diesem allen dienende Begebenheit anzuführen. Ich war vor einigen Jahren bey Versuchen mit dem Bombenwerfen zugegen. Der Mörser war fast scheitelrecht (vertical) gerichtet; die Bombe sollte nicht weit vor dem Platze, wo die Zuschauer stunden, niederfallen, und man beobachtete die Zeit des Steigens und die Zeit des Fallens. Die Zuschauer belustigten sich ganz ruhig damit, der Bombe nachzusehen, so lange sie stieg; man bemerkte den Augenblick, da sie zu steigen aufhörte, man sah sie nach und nach hernieder sinken, ein jeder war bloß mit diesem Gegenstande beschäfftiget, als man auf einmal schreyen hörte: Sie kömmt auf uns zu. Die Ideen, die dieses erregte, machten der Betrachtung dieses Gegenstandes plötzlich ein Ende; ein jeder dachte bloß an sich selbst; der eine lief rechts, der andere links, um der Gefahr zu entgehen. Diese Begebenheit ist ein Bild dessen, was allemal geschieht, wenn der Geist des Menschen aus dem Zustande der Betrachtung in den Zustand der Empfindung übergeht.

Wir müssen hier noch einen andern sehr merkwürdigen Umstand in Erwegung ziehen. Während des Nachdenkens geht in dem Körper nichts vor, das die Idee von uns selbst in uns erwecken könnte; alles ist da vollkommen stille und ruhig; da hingegen der Zustand des Empfindens allemal mit irgend einer sinnlichen Empfindung vergesellschaftet ist. Der Schmerz zieht die Brust zusammen, das Vergnügen hingegen erweitert dieselbe. Es gehen merkliche Veränderungen in dem Kreislaufe des Blutes und in den Nerven der Gedärme vor, wenn die Seele eine nur einigermaßen starke Empfindung hat. Bey dem Nachdenken scheinen nur sehr wenige Nerven

schwach erschüttert zu werden; bey der Gemüthsbewegung ist die Erschütterung der Nerven zuweilen so groß, daß sie sich dem ganzen Systeme mittheilet. Die Naturforscher mögen uns belehren, ob nicht eben derselbe Unterschied zwischen diesen beyden Arten von Nerven sey, der zwischen den Sehenerven und zwischen denjenigen, welche die Blendung der Augen verursachen, statt findet.

Dieß wird wohl hinlänglich seyn, zu beweisen, daß die Seele in dem Zustande des Empfindens ihren eignen Zustand deutlich warnehme, und ihre Aufmerksamkeit darauf richte, daß sie sich aber den Gegenstand, der ihn bewirkt hat, nur dunkel vorstelle und nicht darauf Acht habe. Eine wichtige Bemerkung, die, wie ich in der Folge dieses Aufsatzes zeigen werde, ein helles Licht über die wichtigsten Fragen der Seelenlehre verbreiten kann. Eben diese Wichtigkeit der Materie ist es, die mich beweget, noch einige Zweifel zu heben, die man vielleicht gegen die itzt beschriebene Beschaffenheit des Zustandes des Empfindens erregen könnte.

Die Annehmlichkeit, die das Nachdenken begleitet, das Vergnügen, das aus den Arbeiten des Geistes, aus der Betrachtung alles dessen, was vollkommen ist, entspringt, die Freude, die wir empfinden, wenn es uns gelingt, das, was uns erst sehr verwickelt vorkam, deutlich einzusehen, alles dieses scheint zu beweisen, daß die angenehme Empfindung wirklich von der deutlichen Erkenntniß der Dinge komme; und dieß würde demjenigen, was ich über den Zustand des Empfindens angemerkt habe, gerade zuwider seyn.

Es ist nicht schwer, auf diesen Einwurf zu antworten, doch muß man, wenn dieses geschehen soll, dasjenige, was in den angeführten Fällen in uns vorgeht, sehr genau untersuchen. Das Vergnügen, welches das tiefe Nachdenken zu begleiten scheint, begleitet dasselbe nicht, aber es kann darauf folgen. In dem Augenblicke selbst, da wir damit beschäfftiget sind, eine Idee zu

entwickeln, machet sie uns niemals Vergnügen, sondern dieß geschieht in den Augenblicken, da die Seele, nachdem sie den Gegenstand eingesehen hat, wieder an sich selbst zurückdenket. Diese zwo Handlungen der Seele können wechselsweise mit solcher Schnelligkeit auf einander folgen, daß man sie für gleichzeitig hält, welches sie doch ganz gewiß nicht seyn können. Eigentlich interessirt uns nichts, als was in uns selbst ist; nun scheint uns aber, wie jedermann aus eigner Erfahrung wissen kann, ein jeder Gegenstand des Nachdenkens ausser uns zu seyn. So lange es sich aber so damit verhält, rühret er uns nicht. Eben hieraus muß man den wahren Unterschied herleiten, der sich zwischen speculativen und praktischen Ideen findet. Jene sind wie ausser uns, und werden von gar keiner Rücksicht auf uns selbst begleitet; diese sind dergestalt in uns, daß wir sie nicht anders als mit der Empfindung unser selbst, welche ihre Vorstellung begleitet, gewahr werden. Der Meßkünstler, der mit der Auflösung einer Aufgabe beschäfftiget ist, hat nicht das geringste Vergnügen davon, so lange die Wirksamkeit seines Geistes bloß auf seinen Gegenstand eingeschränkt ist. Wenn er aber erst in seiner Entdeckung etwas weiter gekommen ist, bringt er schnell die Ideen wieder zusammen, die er bisher aus einander gesetzt hat, und deren Verbindung ihm die Richtigkeit seiner Auflösung begreiflich macht. Alsdann sieht seine Seele wieder auf sich selbst zurücke, und bemerket, was in ihr vorgeht. Und eben dieses bringt die stärkere oder schwächere Gemüthsbewegung hervor, womit jede Empfindung vergesellschaftet ist. Bey den Arbeiten des Geistes, die nicht zu den tiefsinnigsten gehören, läßt man von Zeit zu Zeit den Faden der Untersuchung fahren, um alles, was man bis auf den gegenwärtigen Augenblick gethan hat, in eine einzige Idee zusammen zu fassen: und alsdann überläßt man sich dem Vergnügen dieser Arbeit; einem Vergnügen, welches durch die verworrene Idee

unsers Gegenstandes und durch die klare Idee unsrer selbst hervorgebracht wird. Dieser freye Uebergang von der einen dieser Handlungen des Geistes zu der andern ist der vollkommenste Zustand, worinn sich die Seele befinden kann; und eben die Fertigkeit wechselsweise, aber sehr schnell, von einer zu der andern überzugehen, machet den Charakter der glücklichen Köpfe aus, die eben so geschickt zur Speculation als zu Geschäfften sind. Die Schwierigkeit von dem Zustande der Betrachtung in den Zustand des Empfindens überzugehen, machet, daß sich zuweilen die tiefdenkendesten Köpfe gar nicht gut zu Geschäfften schicken, und giebt ihnen ein so blödsinniges äußerliches Wesen, daß man sie zuweilen mit Leuten von ganz gemeinen Fähigkeiten vermenget.

Es ist noch ein Fall, den wir hier aus einander setzen müssen. Zuweilen scheinen die lebhaftesten Empfindungen durch eine sehr große Deutlichkeit in der Vorstellung der Gegenstände hervorgebracht zu seyn; und dieses könnte ebenfalls mit meinen Bemerkungen über die Beschaffenheit des Zustandes der Empfindung zu streiten scheinen. Man hat Beyspiele von Personen, die sehr lange verschiedenen Irrthümern des Verstandes und des Herzens ergeben waren, und die, da sie plötzlich von einem Lichtstrahle getroffen worden, wieder zur Vernunft und zur Tugend zurückgekehret sind.

Diese Strahlen des Lichts, welche verirrete Gemüther wieder auf den rechten Weg zu bringen vermögend sind, haben mit denen durch einen allzugroßen Glanz verursachten Blendungen der Augen viel Aehnliches, und der angeführte Fall ist unsern Bemerkungen so wenig zuwider, daß er vielmehr zu ihrer Bestätigung dienet. Diese plötzliche Veränderung, die eine gänzliche Umkehrung in dem Verstande und in dem Herzen hervorbringt, rühret gerade von der großen Menge bisher verworren gewesener Ideen her, die nun durch

eine

eine einzige recht lichtvolle Idee erweckt werden. Ein Mensch, der lange ein schlechtes Leben geführt hatte, hat eine sehr dunkle Idee von den Unordnungen seines Lebens, und wird dadurch nicht gerühret. Ein glücklicher Augenblick giebt ihm eine einzige Idee an die Hand, die mehr Licht über diese dunkeln Ideen verbreitet; dann stellen sie sich ihm alle auf einmal klar genug dar, um seine Aufmerksamkeit fest zu halten; ihre Menge bringt das Erstaunen und die Gemüthsbewegung hervor, die ihn nöthigen, in sich zu gehen und sich umständlicher von seiner eigenen Häßlichkeit zu belehren; daher entsteht endlich die plötzliche Veränderung, wovon hier die Rede ist; er hat sie bloß der Empfindung seiner selbst zu danken; aber diese Empfindung wird durch die Betrachtung einer Idee veranlasset, die so lichtvoll ist, daß sie blendet.

Bisher habe ich die beyden am weitesten von einander abgehenden Zustände der Seele, den Zustand des Nachdenkens und den Zustand des Empfindens, so deutlich, als mir möglich war, beschrieben. Es giebt noch einen dritten, der zwischen diesen beyden das Mittel hält, und den ich den Zustand der Betrachtung (contemplation) nennen will. Nun will ich die vornehmsten Erscheinungen, die sich dabey bemerken lassen, in Erwägung ziehen.

In diesem Zustande scheinen die Wirkungen des Geistes so wohl vom Nachdenken, als vom Empfinden etwas an sich zu haben. Da es aber doch unmöglich ist, daß die Aufmerksamkeit zu gleicher Zeit auf zween verschiedene Gegenstände gerichtet sey, so entsteht der Zustand der Betrachtung wahrscheinlicher Weise aus einer beständigen und schnell auf einander folgenden Abwechslung des Nachdenkens und des Empfindens. Man denket an einen Gegenstand, und den Augenblick darauf, den wir gar wohl noch für eben denselben Augen-

gen-

genblick halten können, bemerket man bey sich selbst den Eindruck, den er auf uns machet. So überlassen wir uns der Betrachtung einer schönen Landschaft; das Auge durchläuft schnell die verschiedenen Gegenstände, die es darinnen unterscheidet, es verweilt sich einen Augenblick bey einem jeden derselben, ohne ihn näher zu untersuchen; und der Geist, der sich so jeden Theil insbesondere vorstellet, genießt auf einen Augenblick des angenehmen Eindrucks, den dieser Gegenstand auf ihn machet. Alles geschieht ohne Anstrengung; die Eindrücke berühren die Seele nur obenhin; man befriediget sich mit verworrenen Ideen, und verlanget nicht, sie ganz deutlich zu machen.

Dieses kann von zweyerley Ursachen herrühren: entweder daher, daß der Geist nicht aufgelegt ist, sich mit den Gegenständen, die sich ihm darstellen, genauer bekannt zu machen, oder daher, daß diese Gegenstände selbst so beschaffen sind, daß sie sich nicht genauer untersuchen lassen. Es giebt Zeiten, wo die Wirksamkeit der Seele nur mittelmäßig ist, wo man sich zu gar keiner Anstrengung aufgelegt findet, es mag nun Ermüdung, oder Weichlichkeit diese Erschlaffung der Kräfte hervorgebracht haben. Alsdann rühren uns die Dinge nur sehr schwach. Zu andern Zeiten ist es die Beschaffenheit des Gegenstandes selbst, die unsrer Wirksamkeit Schranken setzet. Wenn der Gegenstand von der Art ist, daß es auf der einen Seite nicht möglich ist, ihn zu ergründen, und daß er uns auf der andern Seite nicht sehr interessirt, so kann er höchstens nur ein Gegenstand der Belustigung oder des Zeitvertreibes seyn. Hieraus also kann der Zustand des Betrachtens entstehen.

Die Ideen, womit man in diesem Zustande beschäfftiget ist, haben weder die Klarheit noch die Genauigkeit derjenigen an sich, die uns der Zustand des

Nach-

Nachdenkens verschaffet; wir fassen sie nur überhaupt und im Ganzen; unsre Urtheile über die Beschaffenheit der Dinge sind alsdann nicht sehr zuverläßig. Die Empfindung, die man dabey hat, machet keine tiefe Eindrücke, man kennet die Ursachen, die sie hervorbringen, nur sehr unvollkommen; zuweilen ist man so gar ungewiß, ob sie angenehm oder unangenehm sey; wir befinden uns in einem behäglichen Zustande, der dem stillen Flusse eines über eine Ebene hinweglaufenden Baches gleichet. Die Seele genießt alsdann einer vollkommenen Stille; sie richtet ihre Aufmerksamkeit maschinenmäßig, aber mit Leichtigkeit, auf alle Theile des Gegenstandes, der sie unterhält. Kurz, dieß ist der Zustand, worinn wir uns am öftersten befinden, der Zustand der Mittelmäßigkeit in Ansehung aller Wirkungen der Seele.

Dieß sind die verschiedenen Zustände, in welchen sich die Seele nothwendig allemal befindet, wenn die Anwendung ihrer Kräfte mit Bewußtseyn verbunden ist. Denn, wir reden hier weder von dem Schlafe, noch von andern Zuständen der Seele, wo sie nur eine dunkle Erkenntniß ihrer selbst oder ihrer Wirkungen hat.

Aus diesen Bemerkungen folget, daß es einen Zustand giebt, wo der Mensch sehr deutlich sieht und nichts empfindet; einen andern, wo er stark empfindet und nichts sieht; und einen dritten, wo er klar genug sieht und empfindet, um das, was ausser ihm und in ihm ist, zu bemerken.

Ich habe zu Anfange dieses Aufsatzes gesagt, daß die deutliche Erkenntniß dieser drey Zustände bey der Untersuchung verschiedener psychologischen Fragen, deren Auflösung davon abhängt, sehr nützlich seyn könne. Um dieses zu beweisen, will ich nun noch einige Anmerkungen hinzufügen.

Was

Was ich über den Zustand des Nachdenkens bemerkt habe, lehret uns, warum sehr oft Männer, die sich im tiefen Nachdenken vorzüglich geübt haben, zu Geschäfften ungeschickt sind. Die Gewohnheit, tief nachzudenken, vermindert die Aufmerksamkeit auf sich selbst, und die Fertigkeit, eine große Menge von Dingen unter einen einzigen Gesichtspunkt zu bringen; eine Fertigkeit, die zur glücklichen Ausführung der Geschäffte unentbehrlich ist. Das tiefe Nachdenken hat die Wirkung eines Mikroscops, das uns die kleinsten Theile eines Gegenstandes sehr deutlich zeiget, aber zugleich den sichtbaren Raum dergestalt vermindert, daß es uns unmöglich ist, den ganzen Gegenstand zu übersehen. Bey den meisten Geschäfften kömmt es vornehmlich darauf an, daß wir die verschiedenen Gegenstände, die sich darauf beziehen, so weit von unsern Augen entfernen, als es nöthig ist, wenn wir sie alle auf einmal fassen und ihre Verbindungen und Verhältnisse einsehen sollen. Man ersieht auch hieraus, daß es nicht die evidentesten Wahrheiten seyn können, die den stärksten Einfluß in unsre Handlungen haben. Denn die Evidenz entsteht nur aus der allmählich fortschreitenden Betrachtung der Ideen, die dazu gehören; durch diese allmähliche Betrachtung wird die Aufmerksamkeit gänzlich auf die Gegenstände gerichtet, die man als ausser sich erblicket. Um aber zu handeln, muß man die Dinge in sich sehen, welches in einem Zustande, wo man seiner Persönlichkeit beynahe völlig vergißt, nicht möglich ist. Die Wahrheit, die einen Einfluß in unsre Handlungen haben soll, muß ohne Anstrengung eingesehen werden, es muß nur eine mittelmäßige Aufmerksamkeit dazu gehören, die uns verstatte, über uns selbst nachzudenken und die Wirkung dieser Wahrheit auf uns zu empfinden. Alles dieses kann aus der Natur des Zustandes des Nachdenkens hergeleitet werden.

Die

Die Betrachtung des Zustandes des Empfindens giebt uns ebenfalls verschiedene sehr wichtige Anmerkungen an die Hand.

Zuvörderst ist es offenbar, daß man es niemals dahin bringt, alles, was zu den Gegenständen, welche die Empfindung hervorbringen, gehöret, genau zu erkennen. Man kann sogar sagen, je stärker eine Empfindung ist, desto schwerer hält es, zu einer richtigen Erkenntniß des Gegenstandes, der sie verursachet, zu gelangen. Man empfindet seine Gegenwart, man nimmt ihn deutlich wahr; aber man hat nicht Zeit, zu bemerken, wie er auf uns wirket. Dieß kömmt daher, weil die Empfindung sogleich die Aufmerksamkeit auf uns selbst richtet und sie von dem Gegenstande abwendet. Bey starken Leidenschaften sieht man diese Wirkung augenscheinlich. Der Schrecken machet, daß man des Gegenstandes, der uns bedrohet, vergißt, und anstatt die Gefahr zu vermeiden, sich derselben nähert. Es geschieht öfters, daß ein Mensch, der vor Zorn ausser sich ist, sich an einem Unschuldigen rächet und den Schuldigen entwischen läßt. Ueberhaupt begreift man hieraus, woher die Verblendung kömmt, die gemeiniglich starke Leidenschaften begleitet. Der Grund davon ist, weil man bey solchen Leidenschaften bloß auf seinen innern Zustand Acht hat, und alles, was ausser uns ist, vergißt.

Es ist eine der schwersten Sachen, die Beschaffenheit der Gegenstände, welche starke Empfindungen erregen, zu ergründen. Man entdecket zwo Ursachen davon; die erste, weil man selten Zeit zum Nachdenken hat, wenn diese Gegenstände angefangen haben, uns zu rühren; die andere, weil die Empfindung allezeit durch eine große Menge von Vorstellungen hervorgebracht wird, die alle auf einmal wirken, und folglich nothwendig verworren sind. Die zärtliche Liebe, die ein Vater für sein Kind empfindet, ist das Resultat einer

ner sehr grossen Menge von Vorstellungen, die sich alle auf einmal darstellen, und indem sie sogleich die Empfindung hervorbringen, die Aufmerksamkeit des Geistes auf den innern Zustand der Seele richten.

Man kann ferner aus den Bemerkungen über die Beschaffenheit dieser drey Zustände der Seele zeigen, welche Verfassung des Geistes die Menschen zum Empfinden mehr oder weniger geschickt mache, und was man folglich bey der Erziehung thun müsse, um die Empfindlichkeit des Herzens zu vermehren, oder zu vermindern. Denn es ist offenbar, daß man der Empfindlichkeit des Herzens um so viel fähiger ist, um so viel mehr Fertigkeit man hat, die Gegenstände auf eine anschauende Art zu erkennen; und daß man hingegen die Anlage und den Hang zu dem, was man mit dem Ausdrucke des empfindlichen Herzens bezeichnet, um so viel mehr verminderе, um so viel mehr man sich zum tiefen Nachdenken gewöhnt hat. Man kann also, überhaupt zu reden, sagen, daß die abstrakten Wissenschaften zur Verminderung der Empfindlichkeit des Herzens, und daß hingegen die schönen Künste zur Vermehrung derselben dienen können.

Artibus ingenuis — —
Pectora mollescunt, asperitasque fugit.

Zuletzt bemerke ich, daß die über den Zustand der Empfindung gemachten Bemerkungen, uns lehren, daß es fast nicht möglich ist, weder sich vor plötzlichen Eindrücken zu verwahren, noch diese Eindrücke in dem Augenblicke, da man sie empfindet, durch Vernunftschlüsse zu schwächen. Ein einziger Augenblick ist gemeiniglich hinlänglich, eine lebhafte Empfindung hervorzubringen; und wir haben gesehen, wie schwer es sey, zu erkennen, wie dieses zugehe. Wir empfinden das Verlangen, oder den Abscheu, ohne zu wissen, warum; wir werden von Kräften in Bewegung gesetzt, die wir nicht kennen. Es

ist also nicht möglich, ihnen geradezu zu widerstehen. Wir fühlen die Wunde, ohne den Pfeil zu sehen, der uns verwundet hat.

Es ist also gewiß, daß der Mensch nicht Herr über die ersten Bewegungen seiner Seele ist. Es bleibt ihm nicht die geringste Freyheit übrig, zu empfinden, oder nicht zu empfinden. Alles, was man thun kann, die Wirkung der Empfindung zu verhindern, ist, daß man ihr eine stärkere Empfindung entgegensetzet. Es giebt aber unglücklicher Weise Fälle, wo unsre Vorstellungen so verwirrt sind, und so unordentlich durch einander laufen, daß man es nicht einmal herausbringen kann, was für ein Gegenstand die Empfindung hervorgebracht habe. Ich habe diesen besondern Fall in einer der Akademie vor vier Jahren vorgelesenen Abhandlung erörtert. *)

Ich schließe hieraus, daß die Empfindungen und ihre unmittelbaren Folgen unwillkührliche Handlungen der Seele sind. Man hat sie also mit Rechte Leidenschaften genannt. Denn, obgleich die Seele unstreitig bey der Hervorbringung dieser Leidenschaften handelt, so sieht sie doch nur die Wirkung davon, deren unmittelbare Ursache in dem Innersten der Seele so tief verborgen liegt, daß man sie nur sehr selten erkennen kann.

Ungeachtet der physikalischen Freyheit, wodurch der Mensch die kleinsten Handlungen seines Geistes selbst hervorbringt, genießt er doch selten seiner moralischen Freyheit, die in dem Vortheile besteht, nach Einsichten und deutlich erkannten Gründen zu handeln, und den Vorschriften und Lebensregeln zu folgen, die er selbst gewählet hat. Meistentheils kennet er weder die Gründe,

*) Sie ist vom Jahre 1759. und findet sich auch in dieser Sammlung unter dem Titel: Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes u. s. w.

de, die sein Urtheil, noch die Antriebe, die seine Handlungen bestimmen. So wie in der materiellen Welt alles nach einer physikalischen Nothwendigkeit vor sich geht, so erfolget auch in der intellektuellen Welt alles nach einer moralischen Nothwendigkeit.

Unterdessen geben uns die Fälle, wo es uns vergönnet ist, unsre Schlüsse und unsre Empfindungen zu zergliedern, Ursache, zu glauben, daß, so wie in der Körperwelt alles nach beständigen, unveränderlichen und zur Erhaltung des Ganzen abzielenden Gesetzen geschieht, es auch eben so in der intellektuellen Welt Gesetze gebe, die nicht weniger unveränderlich und nicht weniger weise als jene sind.

Zergliederung des Begriffs der Vernunft.

Da ich in dem verwichenen Jahre einen Versuch über das Genie vorgelesen,*) und mich in demselben bemühet hatte, den Begriff dieser Eigenschaft des Geistes zu zergliedern, so kam ich auf die Gedanken, daß man eben dasselbe in Ansehung der Vernunft thun könnte: Diese Untersuchung möchte wohl selbst wichtiger seyn, als jene. Durch die Vernunft unterscheidet sich ja der Mensch vornehmlich von den Thieren: und wenn wir bis zum Ursprunge dieses kostbaren Geschenkes der Natur zurückgehen, wenn wir die Ursachen, welche die Vernunft hervorbringen, und die Umstände, welche sie unterhalten und stärken, entdecken können; so werden wir sehen, wodurch uns die Natur zu einer höhern Stufe als die übrigen Thiere zu erheben gewußt hat, und diese Kenntniß wird uns zur Entdeckung der Mittel führen, dieses Vorrecht unsrer Natur zu erhöhen; ein Endzweck, auf welchen die Erziehung, und ein Theil der Gesetzgebung abzielen.

Niemand wird, wie ich glaube, mehr im Ernste der Meynung des Descartes beypflichten, daß die Thiere bloße Maschinen, und von aller innern Empfindung entblößt seyn. Dieß ist einer der gröbsten Irrthümer, die sich je in die Philosophie eingeschlichen haben. Die Aehnlichkeit zwischen dem Menschen und den übrigen Thieren ist zu groß und zu auffallend, als daß man es leugnen könnte, daß sie mit den meisten Fähigkeiten und Vermögen versehen seyn, die wir unsrer Seele zuschrei-

*) Dieser Versuch findet sich auch in gegenwärtiger Sammlung.

zuschreiben. Fehlte ihnen nicht die Vernunft, der Geschmack, und das moralische Gefühl, so würden sie dem Menschengeschlechte in allem ähnlich seyn.

Es ist also wohl ausgemacht, daß es mit Empfindung begabte Wesen giebt, die fähig sind, Ideen zu haben, die Gedächtniß, Einbildungskraft und eine gewisse Urtheilskraft besitzen, und die dessen ungeachtet weder Vernunft, noch Geschmack, noch moralisches Gefühl haben. Dieß führet uns auf eine Frage, die alle unsre Aufmerksamkeit verdienet, nämlich, wovon die Vorzüge eigentlich abhängen, die uns die Natur gegeben, und den übrigen, uns sonst in so vielen Absichten ähnlichen, Thieren verweigert hat. Ich schränke mich in diesem Aufsatze bloß auf den Theil der Frage ein, der die Vernunft betrifft.

Man gebrauchet das Wort **Vernunft** in einem doppelten Sinne. Es bedeutet entweder den Zusammenhang, die Kette der allgemeinen Wahrheiten, wie es **Leibnitz** angemerkt hat, oder aber das Vermögen, vernünftig zu denken und Schlüsse zu machen, oder diesen Zusammenhang einzusehen, und in diesem Sinne hat **Wolff** dieses Wort gebraucht. In dem erstern Sinne ist die Vernunft in jedem vernünftigen Wesen die Sammlung oder die Masse von den philosophischen Kenntnissen, die es besitzt; und in dem andern, das Vermögen, sie zu erwerben. Wir haben also zweyerley zu untersuchen; das Vermögen selbst, und das, was dadurch hervorgebracht wird. Ich fange mit dem erstern an.

Ich könnte hier dasjenige voraussetzen, was der berühmte **Wolff** in seiner Psychologie über die Vernunft, das vernünftige Denken, und die verschiedenen Fähigkeiten der Seele, die dabey wirksam sind, angemerkt hat. Da ich aber weiß, daß die Schriften dieses Philosophen nicht so fleißig gelesen werden, als sie es um der darinn enthaltenen Sachen willen verdienen, und daß sie außer Deutschland beynahe unbekannt sind, so muß

 ich

ich wohl mit wenigen Worten anzeigen, was ich hier als von diesem Philosophen erwiesene Dinge voraussetze.

Die Vernunft ist, nach ihm, die Fähigkeit oder das Vermögen, die Verbindung zwischen den allgemeinen Wahrheiten mehr oder weniger zu erkennen. Denn vernünftig schließen, ist nichts anders, als erkennen, oder empfinden, daß gewisse Sätze nothwendig aus gewissen andern Sätzen folgen. Das vernünftige Denken und Schließen setzet also nothwendig allgemeine Begriffe voraus, und folglich einzelne Ideen, aus welchen die Begriffe entstehen; es setzet auch die Urtheilskraft voraus, weil man vermittelst derselben die bey den Vernunftschlüssen zum Grunde liegenden Sätze formirt. Das Urtheil setzet aber nothwendig die Aufmerksamkeit und das Nachdenken voraus, welche zum Theil von der Einbildungskraft, von dem Gedächtnisse und von dem Witze abhängen. Hieraus folget, daß die Vernunft aus dem Zusammenflusse aller Fähigkeiten des Geistes entsteht; daß sie die Vorstellungskraft der Seele, das Vermögen Ideen zu haben, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, den Witz, die Aufmerksamkeit, das Nachdenken, und die Urtheilskraft voraussetze. Dieß ist kürzlich die Zergliederung, die **Wolff** davon gemacht hat. Um sie weiter zu treiben, will ich hier die Elemente dieser Elemente zu erforschen suchen.

Die erste Eigenschaft aller empfindenden Wesen, die zugleich die Quelle aller übrigen zu seyn scheint, ist die **Vorstellungskraft**, wie sie **Leibnitz** und **Wolff** genannt haben, oder das Principium von Thätigkeit, das uns bewegt und gewissermaßen zwingt, auf die durch die Sinne in uns erweckten Eindrücke zu merken. Diese Kraft ist es, die den verständigen Wesen Thätigkeit, Lebhaftigkeit und Empfindlichkeit giebt; sie ist es, die alle in dem Innern der Substanzen vorgehende Veränderungen hervorzubringen scheint. Wir haben keinen Maßstab für diese Kraft; wir wissen nicht einmal, ob

sie

sie mit mehr Stärke in dem Menschen als in dem Thiere wirket; oder ob sie, gleich der Schwere in den irrdischen Körpern, eben dieselbe in den verschiedenen Subjekten ist. Indessen wissen wir, daß sie durch den gegenwärtigen Zustand der Werkzeuge des Körpers eingeschränkt wird, so daß sie sich nicht anders als nach ihrem Verhältnisse mit diesem Zustande entwickelt. Wir sehen eben denselben Menschen bald mehr, bald weniger thätig; die Folge seiner Ideen scheint bald mehr, bald weniger schnell zu seyn. Wir wissen endlich, daß, wenn die Werkzeuge des Körpers gänzlich ruhen, wie in dem tiefen Schlafe, diese Kraft nicht die geringste merkliche Veränderung hervorbringt, und daß sie alsdann den todten Kräften der Körper, welche nur Anstrengung ohne Wirkung sind, gleichet. Hieraus ist es offenbar, daß ein Wesen mit der Vorstellungskraft, so wie sie im Menschen ist, begabet seyn kann, ohne zur Vernunft zu gelangen, weil der Körper so organisirt seyn kann, daß diese Kraft gar keine merkliche Wirkung hervorbringt.

Die Frage, wie die Einrichtung und Verfassung des Körpers die Wirksamkeit der Seele ändern kann, ist eine der schwersten Fragen. Jedermann weiß, was die verschiedenen philosophischen Schulen darüber denken. Ihre Beantwortung scheint unsere Kenntnisse zu übersteigen. Dieß verbindet uns hier anzunehmen, daß das Wesen allbereits mit dem innern Gefühl begabet ist; so, daß die Frage, die wir durch unsre gegenwärtigen Untersuchungen beantworten sollen, diese ist: wenn wir das innere (auf eine uns unbegreifliche Art vermittelst der thätigen Kraft der Seele, und einer gewissen Organisation des Körpers hervorgebrachte) Gefühl voraussetzen, wie entsteht das Vermögen vernünftig zu denken und zu schließen?

Man sieht sogleich, daß das Raisonnement Ideen und Begriffe von Dingen voraussetzet. Wir wollen also mit unsrer Zergliederung bey dem Vermögen, Ideen

und Begriffe zu haben, anfangen. Um vernünftig denken und schliessen zu können, muß der Verstand Ideen und Begriffe, und diese Ideen und Begriffe müssen einen gewissen Grad der Klarheit haben. Das innere, von der thätigen Kraft der Seele unterstützte, Gefühl bringt unmittelbar das Vermögen, Ideen zu haben, hervor. Eine Idee haben, die dem Geiste gegenwärtig sey, heißt nichts anders, als, empfinden, daß man in dem gegenwärtigen Augenblicke auf eine gewisse bestimmte Art afficirt wird. Wenn sich die Art, wie man afficirt wird, von einem Augenblicke zum andern verändert, und wir nehmen diese Veränderungen so wahr, daß wir sie von einander unterscheiden, so folgen unsre Ideen auf einander. Um aber diese Veränderungen zu unterscheiden, wird nothwendig die freye Anwendung der thätigen Kraft erfordert. Sie treibt uns an, auf die Eindrücke zu merken, und uns einen Augenblick dabey zu verweilen, um sie von den vorhergegangenen zu unterscheiden. Wir können also von jedem Thiere, dessen Organisation so beschaffen ist, daß sie in Verbindung mit seiner thätigen Kraft das innere Gefühl hervorbringt, sagen, daß dieses Thier nothwendig Ideen habe.

Bey den Ideen können wir ihre materielle Beschaffenheit und ihre Form von einander unterscheiden. Jene und diese müssen von einer gewissen Art seyn, wenn sie zum Raisonnement dienen sollen. Denn es giebt überaus viele Ideen, worüber wir gar nicht raisonniren können. Bald ist es ihre materielle Beschaffenheit, bald ihre Form, die sie unbrauchbar zum Raisonnement machet. Ich werde dieses in der Folge deutlicher erklären.

Die materielle Beschaffenheit der Ideen ist die Art der Vorstellung, in Absicht auf die Ursache, welche sie hervorbringt; und ihre Form ist die Art der Vorstellung, in Absicht auf die Art und Weise, wie wir sie fassen.

So haben alle Farben, so wohl als alle Töne und alle Figuren, eben dieselbe materielle Beschaffenheit. Aber eine Farbe ist von der andern, ein Ton von dem andern, eine Figur von der andern durch die Form unterschieden, das ist, durch die größere oder geringere Deutlichkeit, Stärke und Richtigkeit, womit wir uns dieselben vorstellen. Nun sage ich, daß die materielle Beschaffenheit der Ideen einzig und allein von der Organisationsart der verschiedenen Sinne abhängt, welche die Natur dem Thiere verliehen hat.

Ich will damit sagen, daß alle Ideen, die wir von der Körperwelt, von der Ausdehnung, der Bewegung, den Gestalten, den Farben u. s. w. haben, ganz anders seyn würden, als sie gegenwärtig sind, wenn unsre Sinne anders organisirt wären. Es ist zu meiner Absicht nöthig, daß ich mich weitläufiger hierüber erkläre.

Man sieht sogleich, daß uns die Sinne nicht die Ideen von den Körpern selbst, sondern nur von einigen auf die Sinne sich beziehenden Eigenschaften derselben geben. Das Gesicht, z. B. verschafft uns nichts anders, als die Ideen der Ausdehnung, der Gestalten, der Farben und der Bewegung; und wenn wir nur diesen einzigen Sinn hätten, so würden wir gar keine Idee von der Stärke eines Körpers, von der Dichtigkeit, von der Härte, von der Wärme und Kälte u. s. w. haben. Hieraus erhellet, daß, wenn die Körper Eigenschaften haben, die sich auf keinen von unsern Sinnen beziehen, wir gar keine sinnliche Idee davon haben. Laßt uns hier stille stehen, um mehr Licht über diese Anmerkung zu verbreiten.

Wir wissen, daß es Thiere giebt, die einiger Sinne, womit die Natur uns versehen hat, beraubet sind, und andere, die einige zu haben scheinen, welche uns fehlen. Diese letztere Anmerkung scheint zu beweisen, daß die Körper Eigenschaften haben, die sich auf keinen unsrer Sinne beziehen, und wovon wir folglich nicht die

geringste Vermuthung haben. Ueberhaupt sehen wir hieraus, daß, so wie wir einige sinnliche Ideen haben, die andern Thieren fehlen, es auch unter diesen Gattungen gebe, die in den Körpern Eigenschaften gewahr werden, von denen wir gar keine Idee haben. Dieß betrifft die Anzahl und die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Ideen.

Was ihre Beschaffenheit angeht, so ist es offenbar, daß uns die Natur und Einrichtung der Organen gleichsam nöthiget, uns jede sinnliche Eigenschaft der Körper als ein gewisses Ding vorzustellen, oder uns ein gewisses Bild davon zu machen, welches sehr verschieden seyn würde, wenn eben dieselbe Eigenschaft einen anders organisirten Sinn rührte. Das Gesicht z. B. bringt in Verbindung mit dem Gefühle dem Geiste die Idee der Ausdehnung als die Idee eines Etwas bey, dessen Existenz und Möglichkeit man unabhängig von den Körpern begreifen kann. Wenn uns aber das Gesicht mangelte, so würde unstreitig die durch das Gefühl hervorgebrachte Idee der Ausdehnung von dem, was sie gegenwärtig ist, sehr verschieden seyn. Denken wir mit Aufmerksamkeit über diese Anmerkungen nach, so werden wir überhaupt gewahr werden, daß alle sinnliche Ideen, ohne uns schlechterdings zu mangeln, von dem, was sie gegenwärtig sind, sehr verschieden seyn, und dessen ungeachtet eben denselben Beschaffenheiten und Eigenschaften der Körper entsprechen könnten.

Laßt uns nun diese Anmerkungen ihrer Absicht näher bringen. Wir wissen, daß die Verwirrung, die in einigen von unsern sinnlichen Ideen herrschet, uns sehr wenig Vernunftschlüsse über die Natur der Körper zu machen verstattet, so, daß fast alles, was wir in der Physik wissen, nichts anders als Erfahrung ist. Unterdessen ist es uns doch vergönnet, zu muthmaßen, daß uns eine verschiedene Organisation das Raisonniren darüber hätte erleichtern können. Hier ist der Grund dieser

Muth-

Muthmaßung. Nichts ist von der Natur der Dinge weiter entfernt, als unsre Ideen von dem Lichte und von den Farben: inzwischen begreifen wir doch sehr wohl, daß der Sinn des Gesichtes hätte dergestalt organisirt seyn können, daß wir es empfunden hätten, daß die Farben von der Vibration, welche die erleuchteten Körper in einem äußerst feinen Fluido hervorbringen, entstehen, und daß wir die Farben durch die einer jeden eigenen Vibrationen unterschieden hätten. Ein solches Gesicht aber würde uns das vernünftige Denken uud Schließen über das Licht und die Farben erleichtert haben. Da sich die übrigen Sinne in eben dem Falle befinden, so können wir behaupten, daß die Vernunft, in so weit sie sich auf die Körperwelt bezieht, gänzlich von der Art der jedem Sinne eigenen Organisation abhängt. Der Sinn des Gesichts ist so beschaffen, daß wir in Absicht auf die Figuren eine sehr vollkommene Wissenschaft haben erlangen können; eine andere Organisation des Körpers würde uns eben so vollkommener Wissenschaften in Ansehung anderer Eigenschaften der Körper, als der Farben, der Töne, der Wärme und der Kälte u. s. w. fähig gemacht haben.

Die formellen Beschaffenheiten der Ideen scheinen von der Vollkommenheit jedes Organes in seiner Art abzuhängen. Wenigstens ist es offenbar, daß diejenigen, die ein gutes Gesicht haben, deutlichere und bestimmtere Eindrücke von den sichtbaren Dingen erhalten, als diejenigen, deren Gesicht einen Fehler hat: und da es sich mit den andern Sinnen eben so verhält, so kann man wohl überhaupt gewiß seyn, daß, bey gleichen äussern und innern Umständen, diejenigen, deren Sinne vollkommener sind, deutlichere und bestimmtere Ideen haben. Die ersten Ideen aber, die wir bekommen, sind Ideen von sinnlichen Dingen. Sind sie recht vollkommen, so unterscheiden wir die Gegenstände besser von einander; wir bemerken ihren Unterschied genauer, wir werden

werden kleinerer Verschiedenheiten daran gewahr, unsere Vorstellungen sind zahlreicher; und wir gewöhnen uns daran, deutlicher zu sehen und genauer zu unterscheiden. Dieß führet uns, wie wir bald sehen werden, natürlicher weise zum Nachdenken, und zeuget nach und nach Genauigkeit und Gründlichkeit, selbst in Ansehung solcher Dinge, die nicht in die Sinne fallen. So führen uns vollkommene Organen natürlicher weise auf den Weg der Vernunft; da uns hingegen stumpfe Sinne durch entgegengesetzte Wirkungen davon abhalten.

Allein, ob gleich die Vollkommenheit der Sinne nothwendig ist, um zur Vernunft zu gelangen, und ob gleich sie dieselbe natürlicher weise herbeyzubringen scheint; so lehrt uns doch die Erfahrung, daß dieses alleine noch nicht genug ist, um uns vernünftig zu machen. Alle vierfüßige Thiere haben eben dieselben Sinne, welche die Natur dem Menschengeschlechte verliehen hat, und sie haben dieselben gemeiniglich vollkommener und feiner als wir. Es gehöret also etwas mehr, als recht gute Sinne dazu, um zur Vernunft zu gelangen.

Und in der That, wir wissen aus unsrer eignen Erfahrung, daß wir von Gegenständen gerührt werden, die sich in der vortheilhaftesten Lage befinden, um starke und genau bestimmte sinnliche Empfindungen in uns zu erwecken, und die doch keine recht deutliche Vorstellungen hervorbringen. Bey Zerstreuungen empfinden wir das, was unsre Sinne rühret, fast gar nicht, und Dinge, die vor unsern Augen vorgehen, erwecken nur sehr schwache Vorstellungen. In einem solchen Zustande würden uns die vollkommensten Sinne von keinem großen Nutzen seyn. Es ist aber offenbar, daß es uns alsdann bloß an der Aufmerksamkeit fehlet. Diese Handlung des Geistes ist also höchstnothwendig, wenn uns unsre Vorstellungen stark rühren sollen.

Die Aufmerksamkeit scheint eine so einfache Handlung zu seyn, daß es vielleicht unmöglich ist, sie anders

als nach ihren Wirkungen zu beschreiben. Ihre merklichsten Wirkungen aber sind folgende: sie läßt uns eine Idee, oder Vorstellung von jeder andern, dem Geiste zugleich gegenwärtigen, unterscheiden; sie bringt uns dieselbe gewissermaßen näher als die übrigen, und machet sie stärker und interessanter; sie erwecket die Wirksamkeit des Geistes; und verursachet, daß sich diese Wirksamkeit alsdann auf die einzige Vorstellung einschränkt, auf welche wir die Aufmerksamkeit richten. Sie wird von zweyerley Ursachen hervorgebracht; die eine ist die vorzügliche Stärke, womit uns gewisse Ideen rühren, und die andere die Deutlichkeit. Die erstere Ursache bringt eine erzwungene und dumme, mit Erstaunen vermischte; die andere eine freywillige und mit Nachdenken begleitete Aufmerksamkeit hervor. Wir erfahren die Wirkungen der erzwungenen Aufmerksamkeit, wenn uns ein Gegenstand so stark rühret, daß unsre Seele dadurch in Bewegung geräth, als wie bey dem Schmerze, und bey der Empfindung eines dringenden Bedürfnisses. Eine solche sinnliche Empfindung zieht alle unsre Aufmerksamkeit an sich, und hält sie so feste bey dem gegenwärtigen Zustande der Seele, daß ihre Wirkung aufgehalten und in ein bloßes Bestreben verwandelt zu seyn scheint. Die Vorstellungen können nicht auf einander folgen, weil wir bey einer solchen sinnlichen Empfindung nichts unterscheiden; das, was uns afficirt, ist nur eine einzige untheilbare Masse. Und da diese starken Vorstellungen allemal von Lust oder Unlust, Vergnügen oder Mißvergnügen, begleitet werden, so überläßt sich die Seele ganz und gar diesen Empfindungen.

Die durch die Deutlichkeit der Vorstellungen verursachte Aufmerksamkeit ist von jener sehr verschieden. Sie richtet die Wirksamkeit der Seele auf einen genau ausgedrückten Gegenstand, dessen verschiedene Theile wir von einander unterscheiden. Dieß treibt uns an, sie alle, einen nach dem andern, zu betrachten, und ihre Ver-

bindungen, ihre Verhältnisse, ihre gegenseitige Abhängigkeit zu bemerken. Wir sind weder erstaunt, noch bewegt; und der Verstand behält alle Freyheit, den Gegenstand zu betrachten.

Es ist sehr klar, daß die von der erstern Ursache erregte Aufmerksamkeit dem vernünftigen Denken und Schließen nicht nur nicht günstig ist, sondern dasselbe vielmehr zerstöret. Denn, wie könnten wir über einen Gegenstand nachdenken, der, nachdem er uns bewegt hat, uns weiter nichts darstellet, das wir aus einander setzen könnten? Ein starker Schall trifft unser Ohr. Die über diese starke und plötzliche Empfindung erstaunte Seele richtet ihre Aufmerksamkeit darauf; aber was unterscheidet sie dabey? wie kann sie diese Masse, die weder Gestalt noch Theile hat, bearbeiten? Alles, was sie, nachdem sie sich von ihrem ersten Erstaunen erholt hat, thun kann, besteht darinnen, daß sie dem angenehmen, oder unangenehmen Eindrucke, den diese sinnliche Empfindung hervorgebracht hat, nachhängt; dieß verschafft ihr aber keine einzige neue Vorstellung. Die freywillige Aufmerksamkeit hingegen erwecket natürlicher Weise Nachdenken. Denn, nachdem wir den Gegenstand im Ganzen gefaßt haben, können wir ihn zergliedern, weil wir seine Theile sehen. Wir hängen nach und nach den einzelnen Vorstellungen nach, woraus die Vorstellung des ganzen Gegenstandes zusammen gesetzt ist; wir vergleichen sie mit einander, um ihre Verhältnisse und ihre Verschiedenheiten zu entdecken. Und da wir ohne Gemüthsbewegung sind; so bemerken wir den Gang des Geistes bey der Zergliederung, die wir von der ganzen Vorstellung machen; wir sehen, was wir jeden Augenblick thun, was wir in dem Augenblicke vorher gethan haben, und was wir den Augenblick nachher thun wollen. Kurz, wir behandeln diesen Gegenstand auf eben dieselbe Art, wie man einen Körper wendet und drehet, um ihn von allen Seiten zu betrachten. Wenn sich die

Ein-

Einbildungskraft und das Gedächtniß zu dieser Aufmerksamkeit gesellen, so vergleichen wir die gegenwärtigen Ideen mit andern, die sich auf irgend eine Art darauf beziehen; und dadurch ergründen wir die Dinge. Laßt uns hier länger verweilen und den Ursprung und die Beschaffenheit der freyen Aufmerksamkeit näher zu entdecken suchen. Dieß ist das wesentliche Stück unsrer Untersuchung, indem diese Aufmerksamkeit der wahre Grund der Vernunft ist.

Man sieht sogleich, daß sie die Freyheit des Geistes voraussetzet, die uns erlaubet, nach Belieben zu handeln, und einer von unsern gegenwärtigen Vorstellungen den Vorzug vor allen andern zu geben, uns dabey aufzuhalten und sie wieder fahren zu lassen, so wie wir es für gut finden. Diese Freyheit des Geistes setzet aber zwo Bedingungen voraus, ohne welche sie nicht statt haben kann. Die eine ist der Zustand der Seele, den *Wolff* den *Zustand klarer Vorstellungen* nennet, und den ich den *Zustand des vollkommenen Wachens* nennen möchte, weil er mir dem Zustande des tiefen Schlafes gerade entgegengesetzt zu seyn scheint. Die andere Bedingung ist eine hinlängliche Stille in der Seele, die Abwesenheit dessen, was uns beweget, und alles dessen, was unsrer Aufmerksamkeit wider unsern Willen Gewalt anthut. Es ist nöthig, daß ich mich etwas weitläufiger über diese beyden Bedingungen erkläre.

Was die erstere betrifft, so ist es offenbar, daß, wenn sich unser Geist in einem finstern Zustande befindet, wenn wir z. B. schläfrig oder sehr ermüdet sind, wir nicht die geringste Aufmerksamkeit weder auf uns selbst, noch auf das, was um uns her vorgeht, richten. Der Geist scheint alsdann gar keine Kraft zu haben; und wenn uns auch irgend ein Gegenstand rühret, so überlassen wir den Lauf unsrer Vorstellungen dem Zufalle; die leichtesten Spiele der Einbildungskraft leiten ihn. So ist der Zustand des Geistes beym Träumen beschaffen; er ist so veränderlich

derlich als die Lage einer Pflaumfeder, die der geringste Hauch ohne einigen Widerstand forttreibt. Und ob wir gleich in diesem Zustande zuweilen ziemlich klare Vorstellungen haben, so halten wir sie doch so wenig feste, daß wir sie um der kleinsten und unbedeutendesten Umstände willen wieder fahren lassen. In dem Zustande des vollkommenen Wachens hängt die Folge von Ideen durch stärkere und festere Bande zusammen; der Uebergang von einer Idee zu der andern geschieht vermittelst einer wirklichen Gleichförmigkeit zwischen zwo benachbarten Ideen, weil der Verstand bloß eingebildete Verbindungen verwirft. Im Traume hingegen veranlassen die unnatürlichsten Verbindungen den Uebergang von einer Idee zu der andern; und man machet dabey keinen Unterschied zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was zu seyn scheint. Die Flügel einer Windmühle, die eine sehr entfernte Aehnlichkeit mit zween ungeheuren zum Schlagen aufgehobenen Armen haben, werden für wirkliche Arme gehalten, und durch eine andere eben so seichte Folgerung ist die Windmühle selbst ein Riese. Man sieht hieraus, daß in diesem Zustande die Folge der Ideen nicht ohne Verbindung ist, daß aber die Verbindungen sehr leicht und unbedeutend sind, weil sie von dem ungefähren Zufalle herrühren.

Dieser Zustand hat allemal statt, wenn die Empfindung unser selbst sehr schwach ist, oder wenn wir das, was wir sind, und was wir thun, nur sehr verworren und schwach empfinden. Denn alsdann empfinden wir unsre eignen Kräfte nicht, und folglich geben wir ihnen auch nicht die Richtung; wir haben weder Absichten noch Endzwecke. Dieß begegnet uns in der ersten Kindheit, in den Augenblicken, da wir zu schlafen anfangen, in dem Schlafe selbst, und bey starken Zerstreuungen. In allen diesen Fällen wirken die am besten eingerichteten Organen nur schwach, indem die Nerven gleichsam stumpf sind. Hieraus folget, daß aus der vereinigten

Wir-

Wirkung aller Sinne eine allgemeine Empfindung unsers Zustandes entsteht, die nur sehr wenig Klarheit hat. In der ganzen Masse unsrer Vorstellungen ist nur ein einziger heller Punkt; und dieß verhindert uns eben, die Idee, die uns am gegenwärtigsten ist, mit andern, die fast unbemerklich sind, zu vergleichen.

Um diese Bemerkungen so deutlich zu machen, als es nur möglich ist, müssen wir erwägen, daß wir in jedem Augenblicke eine sehr große Menge von Vorstellungen zugleich haben. Wir erhalten beständig Eindrücke von allen Sinnen; alles, was wir vor dem gegenwärtigen Augenblicke empfunden und gedacht haben, bleibt in uns, obgleich auf eine Art, die sich nicht erklären läßt. Aus dieser Menge von Ideen, bildet sich in jedem Augenblicke eine aus den auf einmal gegenwärtigen Vorstellungen zusammengesetzte Masse. Je mehr Licht sich über die ganze Masse verbreitet, desto leichter ist es, die einzelnen Vorstellungen mit einander zu vergleichen, und zu bemerken, mit wie vielen andern diejenige zusammenhängt, die uns in dem gegenwärtigen Augenblicke vornehmlich beschäfftiget. Wir wissen aber, daß diese Masse von Vorstellungen bey dem Wachen mehr Klarheit hat als in dem Schlafe. Bey Zerstreuungen ist viel Licht in der Seele, aber es ist bloß auf eine sehr geringe Anzahl von Vorstellungen eingeschränkt. Dieß läßt uns begreifen, wie der Geist in dem Zustande des vollkommenen Wachens eine größere Freyheit zu handeln besitze, als in den andern vorhin erwähnten Zuständen.

Nun lehret uns die Erfahrung, daß es zwo Hauptursachen giebt, die uns aus dem Schlafe erwecken, und aus Zerstreuungen reissen. Starke sinnliche Empfindungen, die eine Erschütterung in den Nerven verursachen, und sich dem ganzen Systeme mittheilen, und rührende, auffallende Ideen, die auf einmal eine Menge von Ideen erwecken. Die erste dieser Ursachen ist zu

 bekannt,

bekannt, um uns dabey aufzuhalten. Wir wollen nur bemerken, daß das Erwachen um so viel geschwinder und vollkommener geschieht, um so viel allgemeiner diese Erschütterung ist. Eine einzige sinnliche Empfindung ist oft nicht hinlänglich, uns vollkommen wach zu machen. Es geschieht zuweilen, daß wir bey dem Erwachen deutlich ein Geräusch hören, das unsre Aufmerksamkeit auf sich zieht, und doch ist dieses nicht hinlänglich, uns völlig aus dem Schlafe zu bringen. So bald aber ein anderer Sinn, das Gesicht oder das Gefühl, dem Gehör zu Hülfe kömmt, so geschieht das Erwachen schnell und vollkommen. Was die andere von jenen Ursachen betrifft, so erfahren wir ihre Wirkung in denen Träumen, die uns auf so rührende Ideen bringen, daß sie eine gewisse Leidenschaft, als Schrecken, Freude oder Erstaunen, in uns erwecken: dann fahren wir plötzlich auf und erwachen, weil sich die Empfindung durch die große Menge auf einmal erregter Vorstellungen gewissermaßen der ganzen Seele mittheilet.

Dieß sind also zwo Ursachen, die den Zustand des vollkommenen Wachens bewirken, oder unterhalten: empfindliche sinnliche Werkzeuge, die eine freye Gemeinschaft mit dem ganzen Nervensystem haben, und stark rührende Ideen, die mit einer großen Menge von Vorstellungen, die sie auf einmal erregen, zusammenhängen. Dieß giebt uns einige in Absicht auf den Endzweck dieses Aufsatzes wichtige Folgerungen an die Hand. Die erste ist: daß eine zu einfache Organisation, die nur sehr wenige, und sehr wenig von einander unterschiedene sinnliche Empfindungen zuläßt, das Thier in einer beständigen, dem Schlafe ziemlich ähnlichen, Dummheit erhält. Dieses wird unmittelbar durch die Erfahrung bestätiget. Jene Thiere, die der scharfsichtige Hr. Trembley so berühmt gemacht hat, nehmen die letzte Stelle in der Classe der empfindenden Wesen ein, und scheinen an das Pflanzenreich zu gränzen. Ihre Organisation gehö-

gehöret auch wirklich zu den einfachsten. Das ganze Thier ist nichts als ein einziger Darm, der sich in einem Munde und einigen Armen endet. Dieß läßt uns vermuthen, daß sich die sinnlichen Empfindungen dieses Thieres darauf einschränken, daß es hungert, und dann seinen Raub in seiner Gewalt fühlet. Diese sinnlichen Empfindungen alleine sind aber nicht hinlänglich, viel Licht in der Seele dieses Thieres zu verbreiten. Und dieß ist die Ursache seiner Dummheit. Ueberhaupt scheint es, daß diejenigen Thiere, deren Organisation der Organisation des Menschen am nächsten kömmt, die verständigsten sind; und daß sich der Schatten von Vernunft, der sich in den mit unsern fünf Sinnen begabten Thieren zeiget, nach dem Grade vermindert, nach welchem sich ihre Organisation von der Organisation des Menschen, welche die vollkommenste zu seyn scheint, entfernet.

Die zwente Folgerung aus den vorhergehenden Bemerkungen ist diese: wenn gleich die Organisation des Thieres vollkommen ist, so bleibt doch die Seele, so lange sie nur eine sehr kleine Anzahl von erworbenen Ideen hat, in der Dummheit. Denn, wenn die Anzahl der Ideen überhaupt sehr klein ist, so können jene stark rührenden Ideen, von welchen wir geredet haben, nicht statt finden. Diese Folgerung wird auch durch das, was man in der Kindheit des Menschen von dem fortschreitenden Wachsthume der Vernunft bemerket, bestätiget.

Dritte Folgerung: alle Unordnungen in dem Nervensysteme, welche die freye Gemeinschaft zwischen seinen verschiedenen Theilen verhindern, machen, daß der Zustand klarer Empfindungen seltener statt hat, und daß man schwerer dazu gelanget. Denn, so stark auch eine sinnliche Empfindung bey einer solchen Unordnung seyn mag, wird sie doch nur eine einzige Vorstellung hervorbringen, die, wie wir gesehen haben, nicht hinlänglich ist, das vollkommene Erwachen zu bewirken.

Vierte und letzte Folgerung: der Zustand klarer Vorstellungen kann nicht statt haben, es sey denn, daß ein hinlänglicher Grad von Kraft und Empfindlichkeit in dem Nervensysteme vorhanden sey, damit die sinnlichen Empfindungen Stärke genug haben, lebhafte Eindrücke zu verursachen. Wenn das Nervensystem erschlafft oder stumpf worden ist, wie solches gemeiniglich in dem hohen Alter geschieht, so fällt die Seele mehr oder weniger in einen Zustand der Dummheit zurücke. Und dieß ist es, was ich von den Ursachen habe entdecken können, die den Zustand in der Seele hervorbringen, ohne welche keine mit Nachdenken begleitete Aufmerksamkeit statt haben kann.

Wir haben ferner vorhin angemerkt, daß die zu diesem Nachdenken erforderliche Freyheit des Geistes eine hinlängliche Stille in der Seele, oder die Abwesenheit alles dessen, was sie bewegen und beunruhigen kann, voraussetze. Ich darf es wohl nicht beweisen, daß die Gemüthsbewegungen und die starken Leidenschaften dem Nachdenken zuwider sind; jedermann ist aus eigener Erfahrung genugsam davon überzeugt. Allein das ist nicht so durchgängig bekannt, daß ein Gegenstand, der das Herz interessirt, eben dieselbe Wirkung auf den Verstand haben kann, ohne daß wir es wissen. Ueber diese Bemerkung, die wichtig genug ist, muß ich mich näher erklären.

Ich bemerke also, daß es, ausser den Augenblicken, da wir bewegt oder von einer Leidenschaft eingenommen sind, noch andere giebt, in welchen wir zerstreut und aller Anstrengung unfähig sind, ohne daß wir die Ursachen dieser Unfähigkeit wüßten; und ich sage, daß sie von einer Leidenschaft herkömmt, die wir nur dunkel empfinden. Wer gewohnt ist, sich selbst zu beobachten, weiß, daß man wohl oder übel aufgeräumt seyn kann, ohne daß man die Ursachen davon errathen könnte. Inzwischen geschieht es zuweilen, daß man sie, nach langem Suchen,

chen, auf einmal entdecket, und so gar gewahr wird, daß sie lange einen Einfluß auf unsre Gemüthsfassung gehabt haben, ohne daß wir es bemerkt hätten. Dieß beweist, daß dunkle Vorstellungen sehr merkliche Wirkungen haben können, und daß sich die Seele mit einer beträchtlichen Angelegenheit beschäfftigen kann, ohne eine recht klare Erkenntniß davon zu haben. Das sind die in dem Innersten der Seele verborgenen Angelegenheiten, die uns zuweilen auf einmal, ohne alle Veranlassung und auf eine unschickliche Art, handeln oder reden, und ohne daß wir daran denken, Dinge sagen lassen, die wir schlechterdings verbergen wollten. Aus eben dieser Ursache fallen die Verrückten, die man von ihrer Narrheit hergestellt zu seyn glaubte, plötzlich wieder in dieselbe zurücke. Man kann hieraus so gar den Ursprung der Narrheit begreifen. Sie entsteht gemeiniglich aus einer starken Leidenschaft, die sich der Seele bemächtiget. Anfänglich läßt sie ihr Gegenwart des Geistes genug, um sich zu erkennen, um das, was sie niederschlägt, deutlich zu bemerken, und nicht weiter, als man selbst will, davon zu reden. Nach und nach gewöhnet sich die Seele daran, an nichts anders als an diese Sache zu denken; sie verliert die Aufmerksamkeit auf sich selbst und auf das, was sie von aussen umgiebt; einzig und allein mit ihrer Leidenschaft beschäfftiget, zieht sie alles dahin. Unvermerkt vergißt sie das, was den Kummer, der sie beunruhiget, veranlaßt hat; sie wird es nicht mehr gewahr, daß sie sich in einem gewaltsamen Zustande befindet, weil ihr derselbe gewöhnlich geworden ist; und dadurch verliert sie das Nachdenken über diesen Zustand, und beobachtet nicht mehr die nöthige Vorsichtigkeit, um sich zu besinnen. Etwas diesem sehr ähnliches geht bey lange anhaltenden Schmerzen vor. Jedermann weiß, daß man sich dergestalt daran gewöhnet, daß man sie vergessen kann; dieß hindert aber nicht, daß man nicht, ohne daran zu denken, mit der Hand nach dem leidenden

Theile fahre und mancherley Handlungen vornehme, die von der dunkeln Empfindung des Schmerzes herrühren. So geht ein Blinder, selbst in denen Augenblicken, da er den Mangel des Gesichts gänzlich vergessen zu haben scheint, allemal mit einer gewissen Behutsamkeit einher.

Was wir über die Wirkungen der verborgenen Gemüthsbewegungen und Leidenschaften angemerkt haben, führet uns zur Entdeckung von zwo neuen Ursachen, die sich der Vernunft entgegensetzen. Die erste ist eine Anlage oder ein Hang zu gar zu häufigen Anfällen von Leidenschaften; und die andere eine beständige Empfindung eines dringenden Bedürfnisses oder einer im Verborgenen wirkenden Leidenschaft. Beyde verdienen eine nähere Betrachtung.

Die erste dieser beyden Ursachen findet statt, wenn das Thier gar zu empfindliche Nerven hat. Es giebt Menschen, die fast niemals mittelmäßig starke sinnliche Empfindungen haben: alles, was sie rühret, rühret sie heftig; sie gerathen bey solchen Dingen ausser sich, die andere nur mittelmäßig afficiren. Dieß machet sie geschwinde, auffahrisch, unbesonnen, zur Entrüstung geneigt, und unfähig, demjenigen, was sie rühret, eine mit Nachdenken begleitete Aufmerksamkeit zu verleihen. Witzige Einfälle nehmen bey ihnen die Stelle gründlicher Ideen ein, und der Enthusiasmus vertritt bey ihnen die Stelle der Vernunft. Geht dieses bis zu einem gewissen Grade der Ausschweifung, so setzet man sie in die Classe der Narren. Sie sind in der That von diesen Unglücklichen, die man aus der Gesellschaft ausschließt, nur darinnen unterschieden, daß ihre Narrheiten kurz und mannichfaltig sind; da hingegen die Narrheiten der andern beständig und immer dieselben sind. Ueberhaupt ist ein jeder Mensch närrisch, so lange er von einer starken Leidenschaft eingenommen ist; er sieht und thut das Gegentheil dessen, was er thun sollte. Diese Anlage und dieser Hang aber zu plötzlichen und heftigen Bewegungen hängen

hängen einzig und allein von der Verfassung des Nervensystems ab.

Das beständige Gefühl eines gewissen Bedürfnisses ist der Fall, in welchem sich die unglücklichen Menschen befinden, denen eine heftige Leidenschaft den Kopf verrückt hat, wie wir solches allbereits angemerkt haben. Die meisten Thiere scheinen sich noch in einem diesem ziemlich ähnlichen Zustande zu befinden. Es ist bekannt, daß die verschiedenen Gattungen der Thiere ein weit bestimmteres Genie haben als die Menschen. Nur sehr wenige Gegenstände afficiren die unvernünftigen Thiere, da hingegen der Mensch auf alles, was seine Sinne rührt, merket. Da nun die vierfüßigen Thiere mit eben denselben Sinnen, wie wir, begabet, und doch gegen eine so große Menge von Dingen, die sich auf diese Sinne beziehen, unempfindlich sind; so ist es wahrscheinlich, daß, anstatt der Art von Gleichgewicht, das wir zwischen unsern verschiedenen Sinnen bemerken, eine jede Thierart mit einem herrschenden Sinne versehen ist, dem alle übrige und das ganze Nervensystem untergeordnet sind; nnd dieß muß auch eine herrschende sinnliche Empfindung hervorbringen, welche die ganze Wirksamkeit des Thieres auf eine einzige Art von Dingen richtet. Dieß zeiget uns, warum die unvernünftigen Thiere nicht die ausgebreitete Aufmerksamkeit haben, die uns gegen eine so große Mannichfaltigkeit von Dingen empfindlich machet. Laßt uns nun alle diese Bemerkungen unter einen einzigen Gesichtspunct bringen, um diesen Schluß daraus zu ziehen: daß die für die Vernunft am vortheilhaftesten eingerichtete Organisation diejenige ist, nach welcher das Nervensystem so mannichfaltig ist, daß das Thier die größte Mannichfaltigkeit von Eindrücken erhält; diejenige, welche jedem Theile dieses Systems den gehörigen und dergestalt gemäßigten Grad der Empfindlichkeit giebt, daß kein einziger Theil über die andern herrschet; und welche endlich eine freye Gemeinschaft

eines jeden Theiles des Systems mit allen übrigen verstattet.

Ich habe mich über die Ursachen und Hindernisse der Freyheit des Geistes so umständlich erkläret, weil ich glaube, daß diese Materien wichtig und noch nicht genug untersucht sind. Uebrigens werden, wie ich hoffe, diejenigen, die über das Gesagte nachdenken wollen, wohl einsehen, warum die Thiere, die doch dieselben Sinne, wie wir, haben, nicht zu der mit Nachdenken begleiteten Aufmerksamkeit gelangen. Laßt uns nun unsre Zergliederung fortsetzen. Wenn die mit Nachdenken begleitete Aufmerksamkeit ohne die Freyheit des Geistes nicht statt finden kann, so befördert sie die Vernunft nicht viel ohne die Hülfe der erworbenen Ideen, der Einbildungskraft und des Gedächtnisses. Ein deutliches Beyspiel wird zum Beweise und zur Erläuterung dieser Bemerkung dienen. Ich nehme an, daß verschiedene Personen ihre Augen auf ein vortreffliches historisches Gemälde richten. Diejenigen, die gar keine Kenntniß weder von der Mahlerey noch von der Geschichte haben, können von dem Glanze und der Mannichfaltigkeit der Farben, und von den verschiedenen Gegenständen, woraus das Gemähde zusammengesetzt ist, gerührt werden, ohne daß dieses viel Licht in ihren Geist bringe. Da sie nichts weder von dem Inhalte, noch von der Kunst wissen, so werden sie es bald müde, dieses Gemähide zu betrachten. Andere, welche die Geschichte verstehen, erkennen sogleich den Inhalt des Stückes. Dieß reizet sie natürlicher weise ihre Aufmerksamkeit auf das Gemälde zu richten, um den rechten Augenblick der Handlung, die es vorstellet, zu entdecken, die Zusammensetzung und Anordnung mit dem, was sie von der Sache wissen, zu vergleichen, und zu sehen, ob die Charaktere und die Stellungen der Wahrheit gemäß seyn, u. s. w. Andere endlich, die nicht nur die Geschichte, sondern auch die Kunst kennen, die Hindernisse, die man dabey zu über-

übersteigen, und die Schwierigkeiten, die man zu überwinden hat, die geben auf dieses alles Acht; ihre Aufmerksamkeit wird von einer größern Menge von Dingen festgehalten, und von einer größern Menge von Ideen geleitet. Eben dieses muß sich allemal ereignen, der Gegenstand unsrer Aufmerksamkeit sey, welcher er wolle: je unbekannter er uns ist, und je weniger er mit unsern erworbenen Ideen zusammenhängt, desto weniger beschäfftiget er uns. Hieraus ist klar, daß die mit Nachdenken begleitete Aufmerksamkeit erworbene Ideen voraussetzet.

Man sieht zugleich hieraus, was die Einbildungskraft und das Gedächtniß zu ihrer Unterstützung beytragen, da wir uns vermittelst dieser zwey Vermögen der erworbenen Ideen wieder erinnern, und sie erkennen. Daß sie uns die Verbindung zwischen dem gegenwärtigen Gegenstande und den Ideen, womit er zusammenhängt, zu empfinden geben, das ist eben die Ursache, warum uns eine gegenwärtige Idee interessant werden, unsre Neugierde erregen und uns bewegen kann, unsre Aufmerksamkeit darauf zu richten. Aus diesem allen erhellet, daß die Einbildungskraft und das Gedächtniß sehr wesentliche Eigenschaften des Wesens sind, das zur Vernunft gelangen soll. Wir sehen auch wirklich, daß die Personen, die wenig von jenen Eigenschaften besitzen, gemeiniglich ziemlich dumm sind.

Wenn wir die Zergliederung des Begriffs der Vernunft bis zu den ersten Elementen fortführen wollten, so müßten wir also auch den Ursprung dieser zwey Vermögen entdecken. Allein hier so wohl als in der Physik kömmt man niemals bis auf die ersten Elemente der Dinge. Alles, was wir hier über diese Materie sagen können, läuft auf die einzige Anmerkung hinaus, daß sehr gute sinnliche Werkzeuge, welchen sich die äußern Gegenstände leicht und mit großer Genauigkeit eindrücken,

dem Gedächtnisse so wohl als der Einbildungskraft vortheilhaft sind.

Ich komme endlich zur letzten Stütze der mit Nachdenken begleiteten Aufmerksamkeit, und diese ist die Sprache. Diese wichtige Materie verdienet nach ihrem ganzen Umfange besonders abgehandelt zu werden: unterdessen will ich nur das Wesentliche davon anzeigen. Jedes Wort ist, wie jedermann weiß, das Zeichen einer Idee; so daß, so bald man ein Wort von einer bekannten Bedeutung höret oder sich dessen erinnert, man sich zu gleicher Zeit wieder an die Idee, die es bezeichnet, erinnert. Die Sprache gehöret also überhaupt zu den Mitteln, sich an Ideen, die man schon gehabt hat, wieder zu erinnern.

Unter der Menge unsrer Ideen giebt es einige, die sinnlich sind, das heißt, die gewissen sinnlichen Empfindungen, die wir gehabt haben, entsprechen: andere sind bloß intellectualisch; es entspricht ihnen nichts Sinnliches, und man fasset sie nur dadurch, daß man verschiedene Gegenstände mit einander vergleicht, und das, was sie mit einander gemein haben, bemerket. Es ist sehr leicht, sich an sinnliche Ideen zu erinnern, ohne sie durch Zeichen festzusetzen. Wir erinnern uns ohne Schwierigkeit aller sichtbaren Gegenstände, mit denen wir recht bekannt sind. Die abstrakten Ideen hingegen scheinen bloß vermittelst ihrer Zeichen in dem Verstande zu existiren. Wenn wir z. B. gar kein Zeichen hätten, um die Zahl Zehn zu bemerken, so würde uns der Begriff dieser Zahl niemals einfallen, als wenn wir uns zehn ähnliche Dinge vorstellten, und zu gleicher Zeit unsre Aufmerksamkeit auf ihre Vielheit richteten, und über die allmähliche Verminderung nachdächten, die daraus entstehen würde, wenn man eins dieser Dinge nach dem andern von der Masse wegnähme. Man sieht hieraus, daß die abstrakten Ideen eben so wenig in dem Verstande existiren würden, als sie außer uns existiren,

wenn

wenn wir keine Zeichen hätten, um sie festzuhalten. Da diese Zeichen sinnliche Gegenstände, Figuren oder Töne sind, die unsre Organen rühren, so erinnern wir uns derselben mit Leichtigkeit; und dadurch geben wir den abstrakten Begriffen eine Art von Existenz.

Diese Anmerkung zeiget uns, daß ohne den Gebrauch der Sprache, oder der Zeichen überhaupt, der Kopf sehr leer seyn würde, weil nichts anders als die Bilder der Dinge, von denen wir eine sinnliche Empfindung gehabt haben, darinnen seyn würden. Vermittelst der Sprachen hingegen setzen wir uns, insonderheit wenn sie reich sind, in den Besitz einer unendlichen Menge von Ideen. Fügen wir hierzu noch das, was wir oben von der Nothwendigkeit der erworbenen Ideen gesagt haben, so sind wir geneigt zu glauben, das die Sprache das wesentlichste Mittel ist, Licht in der Seele zu verbreiten, die mit Nachdenken begleitete Aufmerksamkeit zu unterstützen, und uns näher zur Vernunft zu bringen. Diese Anmerkung wird durch so viele allgemeine Facta bestätiget, daß es überflüßig seyn würde, sie hier anzuführen.

Mich dünkt also, daß das große Hinderniß, warum die Thiere nicht zur Vernunft gelangen, der Mangel der Sprache ist. Wir kennen die Struktur des thierischen Körpers nicht genug, um deutlicher zu begreifen, wie das Reden in dem Munde des Menschen entsteht, und was die andern Thiere verhindert, eben desselben Vortheils zu genießen. Indessen können wir behaupten, daß die Thiere nicht aus Mangel des Genies oder der Geisteskraft dieses kostbaren Vorzuges, der sie vernünftig machen könnte, beraubet sind. Verschiedene sehr bekannte Facta beweisen, daß die Thiere, wenigstens die vierfüßigen Thiere nnd die Vögel, fähig sind, einige Begriffe mit willkührlichen Zeichen zu verbinden; und dieß machet das Wesentliche der Sprachen aus. Da die Werkzeuge des Gehörs der vierfüßigen Thiere den mensch-

menschlichen sehr ähnlich sind, so ist es wahrscheinlich, daß das vornehmste Hinderniß von der Unfähigkeit der Werkzeuge des Redens, der Zunge, der Lippen, der Muskeln des Halses und des Gesichtes herkomme. Dem sey aber wie ihm wolle, so wird man doch einsehen, daß der Mangel der Sprache, nebst den Ursachen, welche die mit Nachdenken begleitete Aufmerksamkeit verhindern, es ziemlich deutlich erkläre, warum die Thiere nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangen, ihr Genie und ihre Sagacität mögen übrigens beschaffen seyn, wie sie wollen.

Bisher habe ich nur vier von den Vermögen untersucht, aus deren gemeinschaftlichen Wirkungen die Vernunft entsteht; und ich habe mich genöthiget gesehen, dabey auf eine langweilige Art umständlich zu seyn. Das, was ich noch zu thun habe, ist weniger schwer. Das fünfte Vermögen, das wir nun betrachten wollen, ist die Urtheilskraft, oder diejenige Handlung des Geistes, wodurch wir uns versichern, daß ein gewisser abstrakter Begriff einem gewissen Subjekte oder einer gewissen Art von Subjekten zukomme oder zukommen könne, oder aber, daß er denselben nicht zukomme, oder nicht zukommen könne. Es setzet also abstrakte Ideen und allgemeine Begriffe voraus. Wir machen uns die abstrakten Ideen, wenn wir bey einer sinnlichen Empfindung, oder einer zusammengesetzten Vorstellung, einen Theil dergestalt von den andern unterscheiden, daß wir vergessen, daß er als ein Theil zu einer sinnlichen Empfindung, oder als Eigenschaft oder Zufälligkeit zu einem Subjekte gehöret, und ihn bloß für sich betrachten. Wenn wir z. B. einen sphärischen Körper sehen, so ist diese sinnliche Empfindung zusammengesetzt; sie schließt die Figur, die Größe, die Farbe u. s. w. des Körpers in sich. Richte ich meine Aufmerksamkeit dergestalt auf die Figur, daß die andern Theile der sinnlichen Empfindung nicht mehr von mir bemerkt werden, so erlange ich

den

den abstrakten Begriff der sphärischen Figur, den ich betrachten und über den ich räsonniren kann, ohne weiter an den Körper zu denken, der mir ihn an die Hand gegeben hat. Diese Handlung, wodurch wir uns abstrakte Ideen machen, entsteht aus der Fertigkeit, das, was bey einer sinnlichen Empfindung, oder bey irgend einer andern Vorstellung, verschiedenes ist, von einander zu unterscheiden. Um es noch deutlicher einzusehen, woher sie ihren Ursprung nehmen, wollen wir einen einzelnen Fall betrachten. Ich halte einen Stein in der Hand. Dieß erwecket eine ziemlich zusammengesetzte sinnliche Empfindung in mir, in welcher die Wirkung seiner Schwere, der Kälte oder der Wärme, der Härte seiner glatten oder rauhen Oberfläche u. s. w. gehöret. Was mag mich nun wohl bewegen, die verschiedenen Theile dieser sinnlichen Empfindung aus einander zu setzen, um mir abstrakte Ideen von der Schwere, von der Härte, von der Kälte zu machen, oder diese Eigenschaften als von dem Steine selbst verschiedene Wesen zu betrachten? Man kann, wie ich glaube, zuversichtlich behaupten, daß wir das erstemal, da wir diese verschiedenen mit einander vermischten Empfindungen haben, nicht darauf fallen werden, sie aus einander zu setzen. Wir werden gewiß diese so zusammengesetzte Empfindung als aus einem Stücke bestehend betrachten, wenn ich mich so ausdrücken darf. Dieß bestätigen sehr viele Exempel, welche beweisen, daß wir niemals von Dingen, die uns schlechterdings neu sind, urtheilen. Es geschieht öfters, daß sehr verständige und aufgeklärte Personen, wenn sie solche Gegenstände sehen, gar nicht wissen, was sie dazu sagen, oder davon urtheilen sollen. Man muß ihnen Zeit lassen, sich damit bekannt zu machen, wenn sie das, was verschieden daran ist, unterscheiden sollen. Ein Mensch, der niemals darauf gefallen ist, über die Schönheit eines Gebäudes nachzudenken, wird lange ein Meisterstück von dieser Gattung sehen, ehe er gewahr wird,

wel-

welches die verschiedenen Stücke sind, die man betrachten muß, um ein Urtheil über ihre Schönheit und ihre Vollkommenheit zu fällen. Der geschickteste Logiker, der seine Urtheilskraft in Dingen, die zum Geschmacke, zur Zeichnung und Bildhauerey, gehören, niemals geübt hätte, würde die Meisterstücke eines Phidias ansehen, ohne zu bemerken, wodurch sie sich von den gemeinsten Werken unterscheiden; er würde sich sogar darüber verwundern, daß die Kenner so viel daran zu bewundern fänden.

Es scheint, daß wir solche sinnliche Empfindungen oft, und in mancherley Umständen, gehabt haben müssen, ehe wir das, was verschieden daran ist, unterscheiden lernen. Die Verschiedenheit der Sinne, welche eben derselbe Gegenstand afficiren kann, führet uns natürlicher Weise auf diese Operation. Wenn wir den Stein sehen, so entdecken wir nichts an demselben als die Ausdehnung, die Figur und die Farbe; wenn wir ihn berühren, so finden wir, daß er dichte, glatt oder rauh ist; wenn wir ihn in die Hand nehmen, so fühlen wir, daß er schwer ist. Und so lernen wir das, was an diesem Steine Verschiedenes ist, von einander unterscheiden.

Aus dem, was ich itzt angemerkt habe, erhellet, daß wir nur nach vielen Erfahrungen dahin gelangen, uns abstrakte Begriffe zu erwerben; und dabey wird noch eine besondere Aufmerksamkeit dazu erfordert. Denn je fester man seine Aufmerksamkeit auf einen Theil der Vorstellung richten kann, desto mehr verliert man die übrigen aus dem Gesichte, um jenen davon abzusondern. Es begegnet mir öfters, (und andere werden eben dasselbe erfahren haben) daß ich, indem ich die Aufmerksamkeit auf den Laut eines Wortes richte, die Idee seiner, sonst sehr bekannten, Bedeutung gänzlich verliere. Inzwischen geschieht es nicht gerade auf diese langsame Art, daß wir zu abstrakten Begriffen kommen. Da sich ihre Zeichen schon in den Sprachen befinden, so machen wir

wir uns die von andern gemachten Abstraktionen zu Nutze, indem wir die Wörter, womit sie dieselben bezeichnet haben, lernen. Wenn man uns sagt: da ist ein großer und sehr schwerer Stein, so zeiget man uns schon die abstrakten Ideen seiner Größe und der Schwere an. So geschieht es, daß auch Personen, die vielleicht von sich selbst niemals dahin gekommen wären, sich abstrakte Begriffe zu machen, dieselben doch, wenigstens auf eine verworrene Art, durch den Gebrauch der Sprache, erhalten.

Die allgemeinen Begriffe der Arten, der Gattungen, der Classen, kann man sich nicht anders als nach einer langen Erfahrung erwerben. Um sie zu machen, muß man viele Dinge, die einander zum Theil ähnlich sind, und die sich doch so von einander unterscheiden, daß man sie nicht mit einander vermengen kann, gesehen haben. Richtet man die Aufmerksamkeit auf das, was diese Dinge mit einander gemein haben, so vergißt man ihre Verschiedenheiten; und dadurch erlanget man eben den Begriff einer Art. Dieß geschieht also durch die gemeinschaftliche Wirkung eben derselben Fähigkeiten, die, wie wir gesehen haben, zur Bildung der abstrakten Begriffe überhaupt nothwendig sind. Doch sind die Begriffe der Arten gemeiniglich am schwersten zu erlangen, weil man sich zuweilen eine große Menge von Dingen auf einmal vorstellen muß, um alles, was sie mit einander gemein haben, davon abzusondern; man muß folglich die Fähigkeiten, die dabey mit wirken, in einem vorzüglichen Grade besitzen.

Aus dem, was wir von den abstrakten Ideen und den allgemeinen Begriffen gesagt haben, scheint zu folgen, daß die unvernünftigen Thiere nicht fähig sind, sie zu erlangen, und daß hier die Stelle ist, wo sich das Menschengeschlecht von den übrigen Thieren absondert, und wo die Vernunft anfängt.

Und in der That, so bald man abstrakte Ideen hat, kann man sich nicht mehr enthalten, zu urtheilen. Das bejahende Urtheil ist nichts anders als die Handlung, wodurch wir den Begriff, den man vermittelst der Abstraktion von einem Subjekte abgesondert hatte, wieder mit demselben verbinden; das verneinende Urtheil ist die Empfindung, oder die Erklärung, daß ein gewisser Begriff nicht mit einem gewissen Subjekte verbunden werden könne. Jenes und dieses geschieht durch eine Handlung, die derjenigen, welche die abstrakten Ideen zeuget, entgegengesetzt ist. So bald man zu der Fertigkeit gelangt ist, abstrakte Ideen zu bilden, wird man sich nicht mehr enthalten können, zu urtheilen.

Man bemerke hier, daß es möglich ist, das, was eine Vorstellung Verschiedenes in sich fasset, zu empfinden, ohne daß man sich diese Vorstellung zur Bildung abstrakter Ideen zu Nutze mache. Daraus kann bey den Thieren eine Art von Urtheil entstehen, welche Leibniz die Erwartung ähnlicher Fälle nennet, und welche oft bey dem Menschen statt findet. Wenn wir einen Gegenstand sehr oft mit denselben Umständen gesehen haben, so verbinden oder vereinigen sie sich dergestalt mit der Vorstellung dieses Gegenstandes, daß wir, so oft sich dieser wieder zeiget, erwarten, zugleich dieselben Umstände wieder zu sehen. Dieß ist eine Art von Urtheil, dem man um so viel mehr unterworfen ist, um so viel weniger Fertigkeit zu abstrahiren man besitzet.

Nachdem wir den Ursprung des Urtheilens erklärt haben, müssen wir noch zwo Fragen über diese Materie beantworten. 1. Was wird dazu erfordert, wenn das Urtheil wahr und richtig seyn soll? 2. Woher entsteht die Ueberzeugung?

Was die erste dieser beyden Fragen betrifft, so will ich zuerst von Urtheilen über geschehene Dinge und über Erfahrungen reden. Mich dünkt, daß es drey Ursa-

chen

chen des Irrthums bey dieser Art von Urtheilen giebt. Die erste ist ein Fehler in den sinnlichen Werkzeugen, der eine falsche sinnliche Empfindung hervorbringt, als, wenn man die Dinge doppelt sieht. Eine vollkommen gute Beschaffenheit der Sinne kann uns vor den Irrthümern dieser Art bewahren. Die zweyte Ursache des Irrthums ist die Uebereilung, welche die Wirkung mit der Ursache vermenget. Zween verschiedene Gegenstände können eben dieselbe sinnliche Empfindung hervorbringen. Ein auf eine gewisse Art gesehener Cirkel bringt auf der Netzhaut des Auges dasselbe Bild hervor, das eine Ellipse hervorbringt. Wenn wir nun unser Urtheil von der sinnlichen Empfindung selbst auf den Gegenstand, der sie hervorbringt, übertragen, so wird es oft falsch seyn. Wir verwahren uns vor diesem Irrthume, wenn wir den Gesichtspunkt verändern, oder wenn wir uns der Hülfe eines andern Sinnes zur Beurtheilung eben desselben Gegenstandes bedienen; als, wenn wir einen gemalten Gegenstand, der uns erhoben zu seyn schien, berühren. Je größer überhaupt die Anzahl der Sinne ist, wodurch wir zur Kenntniß einer Sache gelangen können, und von je mehr Seiten wir sie betrachten können, desto sicherer werden unsre Urtheile. Die dritte Ursache des Irrthums bey den Urtheilen über sinnliche Dinge ist die allzulebhafte Einbildungskraft, welche selbst erzeugte Bilder mit wirklichen sinnlichen Empfindungen verwechselt; oder allzuschwache sinnliche Empfindungen, die sich von den Spielen der Einbildungskraft nicht genugsam unterscheiden lassen. Beydes verführet uns, Einbildungen für Wirklichkeiten zu halten. Gegen diese Irrthümer schützet uns auf der einen Seite ein ruhiger Geist, das in der Seele herrschende Gleichgewicht; und auf der andern Seite die zur Erweckung hinlänglich starker Empfindungen erforderliche Munterkeit und Kraft in den sinnlichen Werkzeugen.

Was wir von der Wahrheit und Falschheit der Urtheile in Dingen, welche sinnliche Empfindungen betreffen, gesagt haben, kann auch auf die Urtheile über bloß intellektuelle Gegenstände angewandt werden. Denn es giebt hier drey Quellen von Irrthümern, die mit den vorhin erwähnten viel Gleichförmigkeit haben: die falschen Begriffe, die Uebereilung in dem Urtheile und die Täuschungen. Die Anlagen und Umstände, die uns deutlicher Begriffe und einer mit Nachdenken begleiteten Aufmerksamkeit fähig machen, und diejenigen, die einen lichtvollen Zustand in der Seele hervorbringen, zielen alle dahin ab, uns vor diesen verschiedenen Irrthümern zu bewahren. Und da wir alle diese Anlagen und Fähigkeiten allbereits hinlänglich aus einander gesetzt haben, so brauchen wir uns hier in keine umständlichere Erklärung davon einzulassen. Wir gehen also zur andern Frage über.

Die Ueberzeugung ist eine klare und positive Empfindung, daß es uns unmöglich ist, die Dinge anders zu begreifen, als wir sie begreifen. Sie setzet also voraus, daß wir die zween Begriffe, die zu dem Urtheile gehören, genau unterscheiden, daß wir zu gleicher Zeit das, was wir thun, recht innig empfinden, daß wir uns einige Mühe geben, uns das Gegentheil vorzustellen, und daß wir sehr deutlich die Unmöglichkeit, solches zu thun, gewahr werden. Es gehöret also, ausser den deutlichen Begriffen, die größte mögliche Klarheit in der Seele, und die vollkommenste Freyheit des Geistes bey der Richtung seiner Kräfte dazu.

Diese Zergliederung des Begriffs des Urtheils zeiget uns, daß das Vermögen zu urtheilen nothwendig aus den Anlagen und Fähigkeiten entstehe, von welchen wir oben geredet haben; und dieß versichert uns, daß unsre Zergliederung des Begriffs der Vernunft bis hieher vollständig sey. Es bleibt uns noch übrig, die

Handlung des Räsonnirens zu betrachten. Dieß wird uns nicht lange aufhalten, weil das, was bey dem Urtheile, und das, was bey dem Räsonnement geschieht, viel Gleichförmigkeit mit einander hat. Bey dem Urtheile vergleicht man zwo Ideen mit einander, und versichert sich davon, daß sie mit einander übereinstimmen und einem und demselben Subjekte zukommen können, oder aber, daß sie mit einander streiten und nicht zugleich Platz haben können. Bey dem Räsonnement vergleicht man zween Sätze mit einander, und versichert sich davon, daß eine solche Verbindung zwischen ihnen ist, daß daraus nothwendig ein dritter folget, der mit den beyden andern zusammenhängt; oder aber, daß es unmöglich ist, sie mit einander zu verbinden, um daraus einen dritten herzuleiten. Ich brauche mich also wohl nicht umständlicher auf das Vermögen zu räsonniren einzulassen. Bey dem geringsten Nachdenken darüber wird man sehen, daß das Räsonnement aus eben denselben Fähigkeiten und Fertigkeiten entstehe, welche zum Urtheile gehören; daß aber jenes einen höhern Grad von allen voraussetze, weil es eine mehr zusammengesetzte Handlung ist. Das bisher Angemerkte kann uns also genugsam begreiflich machen, welches die Anlagen, die Vermögen und Fertigkeiten sind, wodurch wir des Gebrauchs der Vernunft oder des Räsonnirens fähig werden.

Nachdem wir so den Begriff des Vermögens zu räsonniren zergliedert haben, müssen wir noch die Vernunft in Leibnitzens Bedeutung untersuchen. So wie man alle zu einem großen Tonkünstler erforderlichen Anlagen und Fähigkeiten haben kann, ohne es wirklich zu seyn, so kann man auch das Vermögen vernünftig zu denken besitzen, ohne viel Vernunft zu haben. Ein Wesen hat mehr oder weniger Vernunft, nach dem es mehr oder weniger von der Verknüpfung der allgemeinen Wahrheiten einsieht. Das Wesen, das alle diese

Wahrheiten in ihrem Zusammenhange einsieht, besitzt allein die Vernunft nach ihrem ganzen Umfange; dasjenige, das nur einen Theil davon einsieht, besitzt nach dem Umfange seiner Kenntnisse mehr oder weniger Vernunft. Wir müssen also noch das, was den Umfang der Vernunft betrifft, untersuchen.

Es giebt Menschen, die das Vermögen vernünftig zu denken und zu schließen, in einem vorzüglichen Grade besitzen, und dasselbe doch nur in einem sehr eingeschränkten Umfange auszuüben wissen; sie denken und schließen unvernünftig, so bald es auf die gemeinsten außer ihrer Sphäre liegenden Dinge ankömmt. Die Sache verdient, näher untersucht zu werden, und das, was ich oben über den Ursprung des Urtheils gesagt habe, kann zur Erläuterung derselben dienen. Die Absicht dieses Aufsatzes nöthiget mich, mich bloß auf die Untersuchung dieser allgemeinen Frage einzuschränken: **Wovon hängt, bey vorausgesetztem Vermögen vernünftig zu denken, der größte Umfang der Vernunft ab?**

Man sieht sogleich, daß der Umfang der Vernunft von dem Umfange des Geschmackes abhängt. Ein Mensch, der nur für einen einzigen Zweig von Kenntnissen Geschmack hat, kann in seinem Fache sehr ausgebreitete und in andern sehr eingeschränkte Kenntnisse besitzen. Um hier nicht zu weitläufig zu werden, verspare ich die Frage über den Umfang des Geschmackes auf ein andermal, und begnüge mich, gegenwärtig zu untersuchen, wovon der Umfang der Vernunft in einer gewissen bestimmten Gattung abhänge. Und um auch diese Frage von allem, was sie unnöthiger Weise verwirren könnte, zu befreyen, wollen wir zween Menschen annehmen, die in der Kunst zu räsonniren gleich geschickt sind, dieselbe Erfahrung erlangt, und sich gleich lange geübt haben; und die Vortheile zu entdecken suchen, die der eine

ne vor dem andern, in Absicht auf den Besitz dieser Wissenschaft, haben kann.

Um den Innhalt der Frage recht deutlich zu machen, will ich mich einer Vergleichung bedienen, die uns das, was ich nur sehr unvollkommen ausdrücken könnte, wird empfinden lassen. Die Vernunft gleicht den Gütern, die sich auf die Bedürfnisse des Lebens beziehen. Man kann diese Güter auf zweyerley Art besitzen. Man kann sie in einer guten Ordnung um sich her versammelt haben, so daß man, so bald man einer Sache bedarf, dieselbe bey der Hand und sie zum Gebrauche völlig zubereitet vorfindet; oder aber man besitzt sie ohne sie zu ordnen, läßt eine jede Sache da, wo man sie findet, und begnüget sich zu wissen, daß man sie im Nothfall gewiß finden werde, wenn man sie suche; oder man hat, ohne diese Dinge wirklich zu besitzeu, das Vermögen, sich dieselben, wenn man ihrer bedarf, anzuschaffen. In dem erstern Falle ist man vollkommen ruhig, weil man jeden Augenblick versichert ist, alles zu haben, was man brauchet, ohne daß die Geschäffte die geringste Verzögerung darunter leiden. In dem andern Falle hingegen muß man alle Augenblicke die Geschäffte unterbrechen, um das zu suchen, was man zur Fortsetzung derselben nöthig hat: die Gelegenheit, etwas zu thun, kann vorbeygehen, ehe man die Mittel dazu zusammengebracht hat; alles geht viel langsamer, viel schwerer von statten, und oft ist man nicht im Stande, das zu thun, was man thun wollte, weil die Gelegenheit vorbey ist, ehe man sich dazu gerüstet hat. In dem ersten dieser beyden Fälle befindet sich der Mensch, der, nachdem er eine gewisse Menge von Wahrheiten entdecket hat, dieselben zu ordnen, zu behalten, und sich ihrer, so bald er will, wieder zu erinnern weiß, um Gebrauch davon zu machen. Man findet ihn in allem, was er sagt und was er thut, immer vernünftig; er ist niemals verlegen, wie er seine Kenntnisse benutzen soll, und stets bereit, sie

anzuwenden. Er besitzet sie dergestalt, daß ihn ein einziger Blick auf die ganze Masse dessen, was er sich zu eigen gemacht hat, in den Stand setzet, dasjenige davon zu entdecken, was er brauchet. In dem andern Falle befindet sich der Mensch, der eben dieselben Wahrheiten gefunden, aber sie nicht zu ordnen gewußt hat. Er wird oft in Verlegenheit gerathen, wenn er über eine Sache, die keinen Verzug leidet, entscheiden soll; er wird oft unrichtig urtheilen, weil er bey der Verwirrung seiner Kenntnisse dasjenige nicht sogleich findet, was er nöthig hätte, um richtig zu urtheilen.

Man kann also sagen, daß ein Mensch das Maaß der Vernunft, welches ihn seine Fähigkeiten und seine Erfahrung haben erlangen lassen, vollkommen besitzt, wenn er erstlich sich der einmal erkannten Wahrheiten mit Leichtigkeit wieder erinnert, und sie zweytens in eine ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und ihrem Zusammenhange gemäße Ordnung bringt.

Die Leichtigkeit, sich der Wahrheiten, die man einmal entdeckt, oder von andern gelernt hat, wieder zu erinnern, hängt eigentlich von der Einbildungskraft und dem Gedächtnisse ab. Da wir aber voraussetzen, daß diese beyden Vermögen in zween Menschen gleich seyn, so ist es doch noch wohl möglich, daß sich der eine leichter als der andere der ihm bekannten Wahrheiten erinnere. So wie man sich niemals einer abstrakten Idee deutlich erinnert, es sey denn, daß man sie durch irgend ein sinnliches Zeichen, so zu reden, fixirt habe; so erinnert man sich auch der Sätze nicht ohne die Redensarten, welche sie auf eine sinnliche Art ausdrücken. Wir wissen aber, daß die kräftigen Ausdrücke dem Gedächtnisse sehr zu statten komme. Je mehr Kraft oder Nachdruck man also den Sätzen geben kann, destomehr erleichtert man sich ihr Andenken. Körnichte, lichtvolle, wohl gesagte Ausdrücke, und insonderheit solche, die man in Bilder einkleidet, vergißt man fast niemals. Wer kann

wohl,

wohl, wenn er den Geist der Gesetze des berühmten Montesquieu aufmerksam gelesen hat, die große Wahrheit vergessen, die in dem Bilde enthalten ist: daß der despotische Monarch den Baum fällt, um seine Früchte einzusammeln? Wenn man also alle Sätze in sinnliche und rührende Bilder einkleiden könnte, so würde man sich derselben, so bald man sie einmal gedacht hätte, sehr leicht wieder erinnern. Auf eine ähnliche Art haben die Meßkünstler ihre Wissenschaft völlig in ihrer Gewalt, vermittelst der Figuren und der algebraischen Formeln, die eben so viele Zeichen sind, welche oft sehr verwickelte Verhältnisse in sich fassen.

Nun ist aber offenbar, daß viel Witz und eine glückliche Einbildungskraft dazu gehöret, einen Satz in ein Bild, das ihn vorstellet, zu verwandeln. Wir können also sagen, daß es, wenn alle übrige Umstände einander gleich sind, dem Menschen, der am meisten Witz hat, und in einer an Bildern reichen Sprache denket, leichter als einem andern fallen wird, seine Kenntnisse völlig in seiner Gewalt zu haben, und sie nach Belieben zu gebrauchen. Es ist zur Beförderung der Vernunft sehr viel daran gelegen, daß die Sprachen wohl cultivirt werden, und daß sich die Personen, die am meisten Witz haben, auf die Wissenschaften legen, um die Wahrheiten unter den einnehmendesten Gestalten zu verbreiten. Wenn auf der andern Seite die Bezeichnungskunst zu dem Grade der Vollkommenheit gebracht wäre, daß man das, was sich nicht durch Bilder ausdrücken läßt, durch Formeln, die den algebraischen ähnlich wären, ausdrücken könnte, so würde dadurch der Besitz der Wahrheiten viel sicherer und ihr Gebrauch viel leichter werden. Man bemerke endlich überhaupt diese Regel: Hat man es dahin gebracht, eine Wahrheit zu entdecken, oder zu erkennen, so muß man dabey stille stehen und sie in den vollkommensten Ausdruck einzukleiden suchen, wenn man gewiß seyn will, sie zu behalten.

Es ist nur noch ein Stück zu betrachten übrig; ich meyne die allgemeine Anordnung der Wahrheiten, die man besitzt. Diese ist das Werk des wahren systematischen Geistes, der ihre Verbindungen und ihre gegenseitige Abhängigkeit einsieht. Ein vollkommenes System ist ein Ganzes, dessen Theile so geordnet sind, daß es dadurch eine vollkommene und angenehme Gestalt erhält. Die organisirten von der Natur gebildeten Körper, und insbesondere die göttlich schöne Gestalt des Menschengeschlechts, geben uns Beyspiele davon. Wer den systematischen Geist besitzt, der weiß die Wahrheiten so zu ordnen, daß daraus ein einziger Körper von einer vollkommenen Gestalt entsteht. Welches sind aber die Gaben, und welches sind die Vermögen der Seele, die uns dieses systematischen Geistes fähig machen? Diese Fragen verdienen recht ausführlich untersuchet zu werden. Da dieser Aufsatz schon zu lang geworden, so begnüge ich mich damit, die Hauptsachen bloß anzuzeigen. So wie man sich durch die Bemerkung dessen, was mehrere Dinge mit einander gemein haben, allgemeine Begriffe machet, so muß man, um ein System zu machen, alle einzelne Sätze, die dazu gehören, zusammenbringen, einsehen, was sie mit einander gemein haben, und was einer jeden Classe eigen ist. Dadurch entdecket man die allgemeinen Principia und bestimmt die Ordnung, in welche die Wahrheiten gebracht werden müssen. Dieß erfordert die ausgebreiteteste Aufmerksamkeit, den lichtvollesten Zustand der Seele und die größte Sagacität. Und da die Materien, die man ordnen soll, zu zahlreich sind, um sie sich auf einmal vorzustellen, so muß man fähig seyn, sich Hauptbegriffe, die uns zum Leitfaden dienen, und fruchtbare Ideen zu machen, vermittelst welcher man die Ordnung und die Folge derjenigen, die davon abhängen, leicht entdecket. Man muß sich sehr zusammengesetzte und mit Geschmack angeordnete Bilder machen. Hieraus erhellet, daß man alle Fähigkeiten und Erkenntniß-

ver-

vermögen, von welchen wir bisher geredet haben, in einem vorzüglichen Grade besitzen muß, um einen systematischen Geist zu haben.

Ich bleibe hier stehen, und überlasse es denen, die diese Materien interessant finden, diese Untersuchungen weiter zu treiben. Aus dem, was ich davon gesagt habe, kann man viele sehr wichtige Folgen herleiten, die zur Entdeckung der verschiedenen Mittel, die Vernunft anzubauen, dienen können. Ich will also nur eine einzige Anmerkung über die Seelen der Thiere hinzufügen. Sie haben so viel Gleichförmigkeit mit der vernünftigen Seele des Menschengeschlechts, daß ich nicht abgeneigt bin, zu glauben, daß der ganze Unterschied zwischen diesen zwo Arten von Seelen bloß von der Organisation des Körpers herkomme. Ich möchte also wohl die Muthmaßung wagen, daß die Thiere aus einem Zustande in den andern übergehen, daß sie in ihren künftigen Zuständen besser organisirte Körper haben, und zuletzt zur Vernunft gelangen werden.

Psycholochische Betrachtungen
über
den sittlichen Menschen.

In einem vor einigen Jahren der Akademie überreichten Aufsatze habe ich es versucht, die Vernunft gleichsam in ihre ersten Grundtheile aufzulösen: nun bin ich willens, einen ähnlichen Versuch in Absicht auf die Tugend zu machen. Die Moralisten betrachten gemeiniglich die Tugend in ihren Wirkungen, und fast alle Philosophen haben sich bey ihren Untersuchungen über den Ursprung und die Ursachen der Tugend bloß darauf eingeschränkt, einen allgemeinen Grund (Principium) aller freyen, guten oder bösen, Handlungen zu entdecken. Einige haben diesen Grund in dem Nutzen, andere in der Eigenliebe, noch andere in einem gewissen unerklärlichen Triebe, dem sie den Namen des moralischen Sinnes oder Gefühls gegeben haben, zu finden geglaubt. Es sey aber welcher Grund es wolle, der den Menschen zu handeln bestimmet, so bleibt noch immer die Frage übrig, welches muß die besondere Bestimmung dieses Grundes seyn, wenn die Handlungen tugendhaft seyn sollen. Der Bösewicht handelt eben so sehr als der Tugendhafte in Absicht auf seinen Nutzen, oder aus Eigenliebe; man kann also fragen: welches ist die physikalische Verfassung, sowohl der tugendhaften Seele, als derjenigen, die es nicht ist? oder welches sind die natürlichen oder erworbenen Fähigkeiten und Fertigkeiten, welche den Charakter des tugendhaften Menschen ausmachen?

So viel ich weiß, hat niemand als Wolff ein vollständiges System zur Beantwortung dieser Frage gegeben. Hier ist ein kurzer Abriß dieses Systems.

Das

Das allgemeine Gesetz, welches, nach diesem Philosophen, alle freye Handlungen des Menschen bestimmen muß, ist das Gesetz der Vollkommenheit. Der Mensch hat eigentlich keine andere wichtige Angelegenheit, als alle seine natürlichen Fähigkeiten und Vermögen, so viel möglich, vollkommner zu machen. Nachdem er diesen Grundsatz erwiesen, zeiget er ausführlich, worinnen die Vollkommenheit eines jeden Vermögens bestehe, und läßt sich sehr umständlich auf alle besondere zur Erlangung dieser Vollkommenheit nöthige Handlungen ein. Die Verbindlichkeit, welche die Natur dem Menschen aufleget, alle diese Handlungen zu thun, ist die natürliche Schuldigkeit des Menschen. Nachdem Wolff auf diese Weise das System oder das Gesetzbuch der Pflichten festgesetzt hat, forschet er nach allen Ursachen, welche zusammenkommen, um dem Menschen die Fähigkeiten und Neigungen zu geben, wodurch er zur genauen Erfüllung aller, selbst der geringsten, dieser Pflichten geschickt wird. Und aus diesen Fähigkeiten und Neigungen zusammengenommen entsteht die Tugend.

Dieß ist ein sehr wohl zusammenhängendes System, welches die Sache zu erschöpfen scheint. Indessen möchte es doch wohl kein besseres Schicksal haben, als ein ähnliches System des Aristoteles von den Vernunftschlüssen gehabt hat. Jedermann weiß, daß der griechische Philosoph durch seine bewundernswürdige Theorie von den Vernunftschlüssen sehr wenig zur Vervollkommnung der Vernunft beygetragen hat; und ich zweifle daran, ob das moralische System des deutschen Philosophen der Tugend wesentlichere Dienste leisten werde.

Das philosophische Genie hat nicht nöthig, der von dem Aristoteles so genau gezeichneten Bahn Schritt für Schritt zu folgen, um das Wahre zu entdecken; und der ehrliche Mann findet den Weg der Tugend, ohne ihn auf eine so methodische Art, als Wolff, gesucht zu haben. Das Genie ist in allen Stücken ein Führer, der einen weit

weit kürzern Weg als den Weg der Vorschriften einschlägt; und es giebt ein moralisches Genie, so wie es ein philosophisches und ein poetisches Genie giebt. Die Natur dieses moralischen Genies zu entdecken, und zu wissen, wodurch es erweckt und gestärkt wird, ist wichtiger, als alle Vorschriften der Moral umständlich zu beschreiben.

Wie entsteht die Tugend in dem Innersten der Seele? Wie erhält sie da ihr Wachsthum? Welches ist der eigenthümliche Charakter dieser vortrefflichen Eigenschaft; oder welches sind die Fähigkeiten und Vermögen der Seele, welche dieselbe stärken und vollkommener machen? Dieß sind die Fragen, die ich zu untersuchen willens bin.

Es ist nöthig, daß ich vors erste die Idee der Tugend festsetze und ihre Wirklichkeit darthue. Dieser letztere Punkt scheint noch nicht ausser allem Streite zu seyn. Es giebt Philosophen, welche bemerkt haben wollen, daß es nichts Löbliches noch Tadelhaftes bey irgend einem Volke gebe, das nicht nach den Ideen eines andern Volkes die entgegengesetzte Eigenschaft habe; daß alles, was bey den einem Tugend ist, bey dem andern Laster sey. Ich weiß nicht, ob diese Bemerkung wahr sey; mich dünkt aber, daß sie es seyn könnte, ohne daß die daraus gezogene Folgerung richtig wäre. Denn, wenn ein von einem bejaheter Satz von einem andern verneinet wird, so folget nicht daraus, daß er weder wahr, noch falsch sey. Wenn es gar keine allgemein für tugendhaft gehaltene Handlung giebt, so folget eben so wenig daraus, daß eine jede Handlung schlechterdings gleichgültig sey. Doch, ich muß mich wohl hierüber umständlicher erklären.

Wir kennen kein Volk, welches nicht einige Handlungen für löblich und andere für tadelnswürdig hielte. Die Menschen empfinden es also, daß etwas Gutes oder Böses in den freyen Handlungen ist; aber sie stimmen

nicht

nicht alle in Ansehung der Beschaffenheit dessen, was sie für gut oder für böse halten, mit einander überein, es sey nun, daß sie nicht alle nach denselben Gründen urtheilen, oder, daß sie nicht alle eine richtige Anwendung davon zu machen wissen. Eben dieses geschieht auch in Absicht auf das Wahre, worüber die Philosophen selten einstimmig sind. Es ist viel Gleichförmigkeit zwischen dem Wahren und dem Guten; und so wie die Secte der Pyrrhonier heutzutage unter den aufgeklärten Nationen ausgestorben ist, so wird, wie ich glaube, dereinst auch der moralische Pyrrhonismus ein Ende nehmen. Die Philosophen erkennen es, daß es Wahres und Falsches in unsern Kenntnissen giebt, ohne daß man deswegen die Furchtsamkeit der alten Akademiker tadle, die es selten wagten, in einem entscheidenden Tone zu reden. Eben so können die Moralisten noch oft die zweifelhafte Sprache dieser Akademiker führen, ohne daß sie deswegen Tadel verdienen. Ich suche hier nur den moralischen Pyrrhonismum zu bestreiten. Ich glaube so gar, daß es leichter ist, sich von der Wirklichkeit der Gründe der Moral, als von der Wirklichkeit der Gründe unsrer übrigen Kenntnisse zu überzeugen. Diese hängen von der Natur unsrer Vorstellungen, und jene von der Natur unsrer Empfindungen ab, deren Stimme stärker und vernehmlicher ist, als die Stimme der Vorstellungen.

Wir leugnen einen Satz, weil wir die Unmöglichkeit, ihn zu begreifen, einsehen, oder weil wir es einsehen, daß der Verstand, um ihn zuzugeben, zu gleicher Zeit zwo Handlungen verrichten müßte, die sich wechselsweise aufheben. So wie es unmöglich ist, zu gleicher Zeit und vermittelst eben derselben Bewegung vorwärts und rückwärts zu gehen, sich zur Rechten und zur Linken zu wenden; so ist es auch dem Verstande unmöglich, auf einmal zwo entgegengesetzte Handlungen zu verrichten, und eine und dieselbe Sache für wirklich und nicht wirklich zu halten. Hierauf gründet sich der Satz des Widerspruchs,

spruchs, der uns bey unsern Urtheilen über die nothwendigen Wahrheiten leitet. Eben so schieben wir auch unser Urtheil auf, wenn es uns an bestimmenden Gründen, dasselbe zu fällen, fehlet; weil es uns nicht möglich ist, zu gleicher Zeit den Einfluß der bestimmenden Gründe und auch ihren Mangel zu fühlen. Hierauf gründet sich der Satz des zureichenden Grundes. Alle Wahrheiten beruhen, wie bekannt, auf einem von diesen beyden Sätzen.

Mit unsern Urtheilen von dem, was moralisch gut oder böse ist, verhält es sich gerade eben so. Giebt es mögliche und unmögliche Vorstellungen, so giebt es auch solche Empfindungen; und eben hierauf gründet sich die Moralität.

Man kann nicht daran zweifeln, daß die wesentliche Natur und Beschaffenheit der Menschen, ungeachtet der durch ihren persönlichen und den Nationalcharakter verursachten Verschiedenheiten, allenthalben eben dieselbe und daß sie unveränderlich sey. Alle Werke der Natur haben ihren eigenthümlichen und unauslöschlichen Charakter, der zwar verstellt und ein wenig verändert, aber nicht zerstöret werden kann. Der Mensch hat zwey Vermögen, die unveränderlichen Gesetzen unterworfen sind. Das Vorstellungsvermögen folget, wie wir gesehen haben, stets den Gesetzen, aus welchen man die beyden erwähnten Principia unsrer Kenntnisse hergeleitet hat. Das Empfindungsvermögen hat auch seine unveränderlichen Gesetze. Eines von diesen Gesetzen ist, daß man nichts begehren kann, was unangenehm ist, und daß man sich gegen alles dasjenige setzet, was unsrer Natur zuwider ist. Aus diesem Gesetze kann man ohne die geringste Ungewißheit diesen moralischen Satz herleiten: daß der Mensch verbunden ist, alle diejenigen Handlungen zu thun, ohne welche seine natürliche Verfassung in Unordnung gerathen würde, und diejenigen zu vermeiden, deren Folgen seinen natürlichen und unveränderlichen

chen Neigungen widersprechen. Man kann dieses den Satz der Weisheit nennen; er ist eben so wohl in der Natur unsrer Empfindungen gegründet, als der Satz des Widerspruchs in der Natur unsrer Vorstellungen gegründet ist. Beyde Sätze haben dieselbe Evidenz, und bey ihrer Anwendung zeigen sich dieselben Schwierigkeiten.

Aus der Verbindung dieses Satzes mit den Grundsätzen unsrer Kenntnisse entsteht mit eben derselben Evidenz das andere moralische Principium, welches wir den Satz der Gerechtigkeit nennen wollen. Er gründet sich auf die natürliche Gleichheit der Menschen; eine so unleugbare Gleichheit, daß man gezwungen ist, die Wahrheit derselben als ein Axiom anzunehmen. Aus diesem Axiom folget unmittelbar der Satz: was ein Mensch sich selbst vermöge seiner Natur schuldig ist, das ist sich auch jeder andrer Mensch schuldig. Was der Mensch nöthig hat, um demjenigen, was er sich schuldig ist, ein Genüge zu thun, darauf hat er einen gerechten Anspruch: der Mensch hat also Ansprüche, auf welche er nicht Verzicht thun kann. Die Wirklichkeit dieser Ansprüche machet das, was man Recht nennet, aus. Aus der Verbindung aller dieser Ideen leitet man das Principium oder den Satz der Gerechtigkeit her: daß ein jeder verbunden ist, das Recht, worauf er selbst, vermöge seiner Natur, Anspruch machet, einem jeden andern zu verstatten. Da die Gründe auf beyden Seiten gleich sind, so würde es ungereimt und widersprechend seyn, entgegengesetzte Schlüsse daraus zuziehen. Und dieß ist das Principium der Gerechtigkeit, welches eben so gegründet und gewiß ist, als das Principium der Weisheit.

Es giebt also wirklich wahre Principia, welche die freyen Handlungen des Menschen regieren müssen; Folglich giebt es Pflichten, und Handlungen, die ihrer Natur nach gut oder böse sind. Seine Pflichten nach ihrem ganzen Umfange kennen, und alle zur genauen Erfüllung der-

derselben nöthige Fähigkeiten und Neigungen haben, das hieße, vollkommen tugendhaft seyn.

Die Wirklichkeit dieser Idee ist es eben, die ich erst festsetzen wollte, ehe ich mich in die Untersuchungen einließe, denen dieser Aufsatz eigentlich bestimmt ist. Diese vorläufige Erörterung der Sache versichert uns von der Wirklichkeit des Gegenstandes unsrer Untersuchungen, und zeiget uns zugleich den Weg, den wir dabey betreten müssen.

Nun ist es darum zu thun, den Ursprung und den Fortgang der Tugend genau zu erkennen, und so wohl die Ursachen, welche sie hervorbringen, als die Hindernisse, welche sie in ihrem Fortgange aufhalten, deutlich einzusehen. Ich fange mit dem an, was sich auf die Pflichten des Menschen gegen sich selbst beziehet.

Wie gelanget der Mensch zur Erkenntniß seiner Pflichten, und wie gewinnt er sie lieb?

Die Erkenntniß der Pflichten ist so, wie die Erkenntniß eine jeden andern Sache, die Wirkung des Nachdenkens. Der ganz rohe, von dem Vermögen nachzudenken entblößte, Mensch kennet nichts; es ist keine Spur von Tugend in seiner Seele. Dieß ist der Punkt, von welchem wir ausgehen, um der Tugend von ihrem ersten Keime an bis zu ihrer völligen Entwicklung nachzuspüren.

Der wilde Mensch hat keine andere Ideen, als die sich auf sinnliche Empfindungen beziehen, und keine andere Bedürfnisse, als alle unangenehme sinnliche Empfindungen von sich zu entfernen. In diesem Zustande gründen sich seine Handlungen eben so wenig auf Nachdenken, als die Handlungen der Thiere. Ist er gleich der Stimme der Natur sehr getreu, so hat er doch noch nicht den geringsten Grad der Tugend. Kömmt er zum Nachdenken, so fängt er an die Verbindung zwischen seinen Bedürfnissen und seiner Erhaltung zu entdecken, und die Nothwendigkeit der Handlungen zu erkennen, wozu ihn

ihn bisher bloß der Instinkt angetrieben hat. Wenn diese Entdeckung seine Aufmerksamkeit an sich zieht, wenn er bemerket, daß es, ohne Absicht auf die sinnlichen Empfindungen, Gründe gebe, gewisse Dinge zu suchen und andere zu vermeiden, und wenn diese Gründe Bestimmungsgründe bey ihm werden, die sich mit dem Instinkte verbinden; so fängt er an, tugendhaft zu seyn, so eingeschränkt auch immer seine Moral seyn mag.

Die Tugend ist also, bey ihrem Entstehen, nichts anders, als die Fähigkeit und die Neigung das, was der wilde Mensch aus Instinkt thut, aus Kenntniß der Sache und aus Vernunft zu thun. So bald sich die Stimme der Vernunft hören läßt, und man sich derselben unterwirft, fängt man an tugendhaft zu seyn. Diese Tugend ist eigentlich noch nichts anders, als erstlich die zur Betrachtung der natürlichen Bedürfnisse angewendete Vernunft, und zweytens die Neigung, den Einsichten, welche sie uns von diesen Bedürfnissen giebt, zu folgen.

Nach dem Maaße, nach welchem die Vernunft vollkommner wird, vermehret sich die vorhin erwähnte so einfache und so unvollkommene Moral, und befördert den Wachsthum der Tugend. Die Gewohnheit nachzudenken zeiget so gar dem halb wilden Menschen, daß er gewisse Dinge suchen oder vermeiden müsse, ohne daß solches irgend eine gegenwärtige sinnliche Empfindung erfordere. Der erste etwas strenge Winter wird ihm die Nothwendigkeit, die künftigen Bedürfnisse voraus zu sehen, zu empfinden geben; und wenn ihn die hitzige Verfolgung eines Thieres an Oerter mit fortgerissen hat, wo er umzukommen gedachte, oder wenn er aus Unmässigkeit krank geworden ist, so wird er bald begreifen lernen, daß er sich den gegenwärtigen Eindrücken nicht anders, als mit Vorsichtigkeit überlassen darf. So bald er fähig ist, diesen Bemerkungen einen hinlänglichen Grad der Gewißheit zu geben, so wird er seine Moral

durch

durch Hinzufügung neuer Vorschriften erweitern. Erst wird er sie bloß auf die besondern Fälle, woraus sie entstanden sind, anwenden; aber mehr Erfahrung und ein verhältnißmäßiger Fortgang der Vernunft werden ihn in den Stand setzen, sie allgemein zu machen. So wird der Mensch seine Moral immer vollständiger machen, und zuletzt zur Erkenntniß aller auf die physikalischen Bedürfnisse sich beziehenden Pflichten gelangen.

Er wird des Beystandes der Vernunft nicht lange genossen haben, ohne eben so lebhafte und interessante Empfindungen zu erfahren, als selbst die sinnlichen Empfindungen sind; ich meyne das Bedauren und die Reue. Diese beyden Empfindungen folgen dem Grade der Vernunft, der dem Menschen den Einfluß des Vergangenen auf das Gegenwärtige zu erkennen vergönnet, bald nach. Dieß wird ihn zur Entdeckung einer andern Art von eben so natürlichen Bedürfnissen leiten, als die physikalischen sind; ich meyne die Bedürfnisse, mit sich selbst zufrieden zu seyn, sich nichts vorwerfen zu dürfen, seine Fähigkeiten vollkommener zu machen, und von einem Tage zu dem andern geschickter, stärker, verständiger, vernünftiger und vorsichtiger zu werden. Endlich wird sich, bey stets zunehmender Erfahrung und Ueberlegung, auch die Erkenntniß seiner moralischen Bedürfnisse erweitern; er wird gewahr werden, daß es mit zu seinen Bedürfnissen gehöret, sich die Hochachtung, das Wohlwollen, die Freundschaft derjenigen, mit welchen er lebet, zu erwerben.

So nimmt die mit Ueberlegung begleitete Kenntniß der Bedürfnisse zugleich mit der Vernunft und der Fertigkeit im Nachdenken zu. Von dieser Kenntniß hängt die Kenntniß der Pflichten des Menschen gegen sich selbst ab, so daß das bisher bemerkte hinlänglich erklären kann, wie und durch welche Stufen der Mensch zur Kenntniß dieses Theils seiner Pflichten gelanget. Sie hat keine andere Schranken, als die ihr die Erfahrung

und die Vernunft geben; sie kann also ins Unendliche gehen. So lange sich die Erfahrung und die Vernunft, in ihrer Anwendung auf unsre Bedürfnisse, vermehren, so lange erweitert sich auch die Kenntniß unsrer Pflichten, und die Moral wird immer weitläufiger, ob gleich die Principia, auf welche sie sich gründet, sehr einfach sind. Es verhält sich also mit der Moral wie mit den Wissenschaften, deren keine festgesetzte Gränzen haben kann.

Dieß giebt mir Gelegenheit zu bemerken, daß die Philosophen, die der Moral Gränzen vorschreiben wollen, sehr wenig Grund dazu haben. Sie betrachten den Menschen gern in einem Zustande, der nur sehr wenige Verhältnisse mit sich bringt, und wo seine Kenntnisse in einen sehr engen Kreis eingeschlossen sind. Sie sagen, daß es leicht seyn würde, die Pflichten eines solchen Zustandes zu erfüllen, und in demselben sehr glücklich zu seyn. Sie bilden sich ein, daß dieser Zustand das von den Dichtern so gepriesene goldene Zeitalter seyn würde. Von diesen Ideen eingenommen, ermahnen sie die Menschen zu der glücklichen Unwissenheit und zu der simplen Moral derjenigen Völker zurückzukehren, die keine andere Verhältnisse kennen, als die unmittelbar in der Natur gegründet sind.

Diese Ideen sind sehr angenehm und so gar verführerisch; indessen findet man doch, daß es bloße Einbildungen sind, so bald man sie näher zu untersuchen anfängt. Dieser Zustand der Kindheit, in welchem man die Menschen erhalten möchte, ist der Natur des menschlichen Geistes zuwider, der seinem Nachdenken und seinen Untersuchungen keine Gränzen zu setzen fähig ist. Es ist eben so unmöglich, ein ganzes Volk in dem Zustande der Einfalt, als einen Menschen bey einer ewigen Jugend zu erhalten. Was mit dem Individuo vorgeht, das geht auch mit dem ganzen Geschlechte vor. So lange der Mensch seine Kräfte und seine Munterkeit behält, vermehret er seine Erfahrung und seine Bemerkun-

gen; und eben dadurch entdecket er neue Verhältnisse, neue Bedürfnisse und vorher unbekannte Pflichten. Ein ganzes Volk befindet sich in demselben Falle. Seine Kenntnisse, seine Künste, seine Verhältnisse, seine Bedürfnisse vervielfältigen sich: die Pflichten vervielfältigen sich ebenfalls, die Schwierigkeit, sie zu erfüllen, wird größer, und das glückselige Leben wird endlich eine sehr schwere, und wohl gar unmögliche Sache. Doch, dieß ist das Loos der Menschheit, das wir nicht zu ändern vermögend sind. Die Wissenschaften leiden, so wie die Moral, keine Gränzen: entweder muß man sie gänzlich aufgeben, oder man muß sie alle, bis auf die kleinsten Zweige, woraus immer neue hervorsprossen, umfassen.

Haben wir bisher gesehen, durch was für Mittel und durch was für Stufen der Mensch nach und nach die Kenntniß seiner Bedürfnisse und der daraus entstehenden Pflichten erweitert; so müssen wir nun untersuchen, wie die Liebe zu diesen Pflichten und die Fertigkeit, sie zu erfüllen, gestärket wird.

Es ist vorhin bemerkt worden, daß die Liebe zur Pflicht aus der Evidenz entstehe, womit man ihre Wahrheit oder ihre Nothwendigkeit einsieht. Dieses müssen wir hier umständlicher untersuchen.

Der große Abstand, den man zwischen der Erkenntniß einer Wahrheit, und zwischen der kräftig auf die Seele wirkenden Art, dieselbe wahrzunehmen, bemerket, hat alle philosophische Moralisten befremdet. Dieß hat die große Aufgabe veranlaßt: von welcher Beschaffenheit muß die Erkenntniß seyn, die einen Einfluß in unsre Handlungen haben soll? Ich habe es versucht, die Auflösung dieser Aufgabe in einem der Akademie vorgelesenen Aufsatze zu geben *); es geschah aber nur gelegentlich, daß ich damals davon redete. Hier will

*) In der Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes 2c.

will ich also das, was an dem angeführten Orte an der Auflösung dieser Aufgabe mangelte, vollends hinzusetzen.

Die Natur des Bewegungsgrundes besteht darinnen, daß er ein Verlangen in der Seele erreget. Das Verlangen setzet allemal einen Zwang oder eine Unbequemlichkeit voraus, wovon man sich zu befreyen suchet. Von dieser Unbequemlichkeit oder diesem Zwange entlehnet der Bewegungsgrund seine Kraft. Hieraus folget, daß eine Wahrheit, die ein Bewegungsgrund werden soll, die Empfindung eines gewissen Zwanges oder einer gewissen Unbequemlichkeit in dem Geiste hervorbringen müsse. Nun müssen wir untersuchen, wie dieses zugehe.

Diese Untersuchung hängt von der genauen Entwicklung der beyden Handlungen des Geistes ab, die man durch die Wörter erkennen und empfinden ausdrücket. Wir werden nämlich sehen, daß die Wahrheit, die man bloß begreift, niemals zum Bewegungsgrunde wird, und daß diejenige, die man empfindet, Einfluß in unsre Handlungen hat. Ich habe die Beschaffenheit dieser beyden Handlungen der Seele in einem der vorhergehenden Aufsätze *) weitläufig aus einander gesetzt, und werde aus demselben die hieher gehörigen Erläuterungen entlehnen.

Wenn wir über einen Gegenstand, welcher es auch sey, nachdenken, so sehen wir ihn als ausser uns, als eine von uns abgesonderte Sache; wenn wir ihn empfinden, so sehen wir ihn in uns und als eine Modification unsrer Seele. In dem ersten Falle richten wir alle unsre Aufmerksamkeit auf den Gegenstand, und wir vergessen gewissermaßen uns selbst; in dem andern Falle wird die Aufmerksamkeit auf uns selbst gerichtet, wir kehren in uns zurücke, um die gegenwärtigen Modificationen unsers innern Zustandes zu bemerken. Dort ist der Gegen-

*) Ueber die verschiedenen Zustände der Seele.

genstand, den wir sehen, ein Gegenstand der Wißbegierde, und alle thätige Kräfte des Geistes zielen dahin ab, ihn zu erkennen; hier ist er ein Gegenstand des Genusses, dessen Wirkung auf uns wir bemerken. Wir wollen, um dieses zu erläutern, annehmen, daß in einer Gesellschaft vom Tode und von dem zukünftigen Leben geredet werde. Ein ganz gesunder und munterer Mann, der stillschweigend voraussetzet, daß diese Hauptveränderung, der wir alle unterworfen sind, noch weit von ihm entfernt sey, höret dieses Gespräche, und wendet es auf die Kranken und Alten, die er kennet, an, ohne die geringste Anwendung davon auf sich selbst zu machen; der Tod ist ihm ein Gegenstand, den er wie in einer großen Entfernung sieht; er begreift das, was man saget, aber er empfindet es nicht. Ein Kranker, oder ein Mensch, der mit der Idee seiner Sterblichkeit vertraut ist, höret eben dasselbe Gespräche; er geht in sich, er stellet sich sich selbst als sterbend vor; alle Ideen des Todes und des zukünftigen Lebens sind in seiner Seele Modificationen, die eine Veränderung darinnen zu wirken bereit sind; er verliert die Redenden und das Gespräche selbst aus dem Gesichte, und richtet seine Aufmerksamkeit auf das, was in ihm vorgeht. Er empfindet die Idee des Todes wie in sich, er betrachtet den Tod als einen nahe bevorstehenden Zustand, der bald für ihn entstehen wird, und dieß rühret und beweget ihn. Und dieß heißt eine Sache sehen, und sie empfinden.

Auf diese beyden Arten können sich die moralischen Wahrheiten dem Geiste darstellen. Wenn man sie nur sieht, so bringen sie nichts anders, als ein bejahendes oder verneinendes Urtheil hervor; wenn man sie empfindet, so modificiren sie die Seele dergestalt, daß sie eine Veränderung des Zustandes in ihr hervorbringen; die Seele bekömmt eine Neigung, nicht zu urtheilen, sondern sich von einem unangenehmen Zustande zu entfernen, oder zu einem angenehmen Zustande zu gelangen.

Die

Die Wahrheit, die man empfinden will, muß die Seele gleichsam berühren, und sich ihr einverleiben, wenn ich mich so ausdrücken darf. Dann machen die Ideen, welche sie in sich fasset, einen Theil von uns selbst aus; wir bemerken ihre Verbindung mit der Verfassung, worinn wir gegenwärtig sind, und dieß bringt die völlige Bereitwilligkeit und Neigung zu handeln hervor. Warum rühret uns die Erzählung eines in einem entfernten Lande vorgefallenen Unglückes gemeiniglich so wenig? Eben weil wir es uns als weit von uns vorstellen. Hat es sich in der Stadt, wo wir wohnen, in unsrer Nachbarschaft, in dem Augenblicke, da wir die Nachricht davon vernehmen, zugetragen, so bringt dieses gemeiniglich eine starke Bewegung hervor, weil uns die Umstände der Zeit und des Ortes gewissermaßen zwingen, in uns zu gehen, und die Anwendung davon auf uns zu machen; wir setzen uns an die Stelle der Leidenden, wir sind in der Verfassung, die uns am fähigsten machet, die Wirkung des geschehenen Unglücks in uns zu empfinden; und dieß verursachet die Bewegung, vermöge welcher wir Bemühungen anwenden, die zu unsrer Erleichterung abzielen.

Man muß hier wohl bemerken, daß die Ideen, die keine unmittelbare Beziehung auf unsern Zustand haben können, und die sich folglich zu der Einverleibung, wovon ich geredet habe, nicht schicken, zwar gesehen, aber niemals empfunden werden können. Eine niedrige Privatperson, die den unermeßlichen Abstand, der zwischen ihr und dem Throne ist, empfindet, sieht die Größe und Majestät, die den Selbstbeherrscher umgeben; es ist für sie ein Gegenstand der Neugierde, oder auch der Bewunderung. Allein, da es nicht möglich ist, daß sie sich etwas von diesem allen zu eigen mache, indem alles ausser ihrer Spähre ist, so wird sie gar nicht eifersüchtig darauf. Ein kleinerer Fürst hingegen kann sich sehr wohl in die Gemüthsfassung setzen, die ihn fähig machet,

chet, die Wirkung alles dessen, was zu dieser Hoheit und Größe gehöret, in sich selbst zu empfinden; und dieß kann sehr leicht seinen Ehrgeiz aufbringen.

Diese Bemerkungen setzen uns in den Stand, die Bedingungen näher zu bestimmen, unter welchen die Wahrheit einen Einfluß in unsre Handlungen hat. Es gehöret dazu 1. daß wir sie mit einem einzigen Blicke deutlich fassen und übersehen können. Dieß ist nöthig, damit die Aufmerksamkeit, die auf uns selbst gerichtet seyn soll, nicht von uns abgewendet und auf die Sache gerichtet werde. 2. Daß diese Ideen dergestalt unserm Wirkungskreise angemessen seyn, daß wir sie auf uns anwenden können. Das will sagen, daß diese Ideen eine unmittelbare Beziehung auf unsre Empfindungen haben müssen. Ein in der Knechtschaft gebohrner Mensch, der niemals einen Augenblick der Freyheit genossen hat, kann die Idee der Freyheit gar nicht empfinden oder auf sich zueignen. 3. Daß wir in dem Augenblicke, da sich uns die Wahrheit darstellt, in der gehörigen Gemüthsverfassung seyn, um in uns zu gehen, und die Wirkung, welche sie auf uns machen kann, zu erfahren. Denn eben derselbe Mensch kann nach den verschiedenen vorübergehenden Gemüthsverfassungen, worinn er sich befindet, von einer und derselben Wahrheit gerührt oder nicht gerührt werden. So ist, nach Beschaffenheit des Zustandes, worinn wir uns jedesmal befinden, eben dieselbe Sache für uns bald etwas, das wir zu kennen, bald etwas, das wir zu haben wünschen. Diese dritte Bedingung findet statt, wenn uns in dem Augenblicke, da sich uns die Wahrheit darstellet, etwas zwinget, irgend einer Empfindung, welche es auch seyn mag, Gehör zu geben, wodurch wir genöthiget werden, die Aufmerksamkeit auf uns selbst zu richten. So geschieht es, daß eben dieselben Worte, die uns, wenn sie mit warmen Herzen ausgesprochen werden, rühren, nicht die geringste Wirkung auf uns haben, wenn man sie auf eine kalt-

sinni-

sinnige Art ausspricht. Der Ton der Stimme ist es, der die Kraft hat, Empfindung in uns zu erregen, und der uns zwingt, schnell in uns selbst zu kehren.

Nach dieser nothwendigen Ausschweifung, komme ich wieder zur Hauptsache zurücke. Ich habe gesagt, daß man, um seine Pflicht zu thun, dieselbe kennen und lieben müsse. Ich habe gezeigt, wie der Mensch zur Kenntniß aller Pflichten gegen sich selbst gelanget; und die vorhergehenden Bemerkungen werden es uns begreiflich machen, wie er sie liebgewinnen kann, oder, welches auf eins hinausläuft, wie die Kenntniß der Pflicht ein Bewegungsgrund zu handeln wird.

Der Mensch, der sich seine Pflichten recht bekannt gemacht hat, der gewohnt ist, alle Gegenstände, die sich nach seinen Ideen wirklich auf ihn selbst oder auf seinen Zustand beziehen, geschwinde darauf anzuwenden; dem es dadurch leicht fällt, den Eindrücken, welche diese Gegenstände auf ihn machen, nachzugeben, und sich in die zum handeln erforderliche Gemüthsverfassung zu setzen; dieser Mensch, sage ich, hat die nöthigen Fähigkeiten, Neigungen und Fertigkeiten, um tugendhaft zu seyn. Wenn man seine Pflicht auf diese Art empfindet, so erreget die Idee ihrer Verabsäumung nicht nur einen Widerspruch, den der Verstand einsieht, sondern einen Widerstand, oder eine Widersetzlichkeit, eine Art von Streit in den Modificationen der Seele, der einen beträchtlichen Zwang, oder eine sehr merkliche Unbequemlichkeit hervorbringt. Man empöret sich bey der Idee seine Pflicht zu verabsäumen.

Man sieht hieraus, daß man, um tugendhaft zu seyn, ausser der geschwinden und richtigen Einsicht in das Verhältniß der Dinge, noch zweyerley an sich haben muß: 1. die gründliche Denkungsart der Seele, nach welcher man alles, nicht mit einem speculativen Geiste, sondern von der Seite seines Verhältnisses auf unsre physikali-

schen oder moralischen Bedürfnisse betrachtet, *) und 2. die Empfindlichkeit, um geschwinde gerührt oder bewegt zu werden.

Die der Tugend zuwiderlaufenden Gemüthsbeschaffenheiten und Neigungen sind: 1. Ein stumpfer oder langsamer Verstand, nach welchem man die Verhältnisse der Dinge weder geschwinde noch deutlich genug fasset. 2. Die Flüchtigkeit des Geistes, die aus allem, was man sieht, bloß einen Gegenstand der Neugierde machet, und nach welcher man den Dingen, die man sieht oder die auf uns wirken, niemals oder sehr selten so nachhängt, daß man die Eindrücke, die sie auf uns machen, bemerkte. 3. Der speculative Geist, der die Dinge nur als Gegenstände der Wißbegierde, oder als eine zur Uebung seines Verstandes dienende Sache, zu ergründen suchet, der alles aus einander setzet und nichts anschauend empfindet, der bloß Verstand ist und die Empfindungen des Herzens nicht kennet.

Bisher habe ich den Ursprung, den Fortgang und die psychologischen Ursachen der Tugend in Absicht auf einen ihrer Hauptheile, den man die Weisheit nennen kann, erkläret. Nun will ich sie noch in ihrer höchsten Vollkommenheit betrachten.

Die Pflichten gegen uns selbst zielen alle zu demselben Endzwecke, nämlich zur Befriedigung unsrer physikalischen sowohl als moralischen Bedürfnisse ab. Der Mensch würde glücklich seyn, wenn er dazu gelangen könnte. Bemerkungen, die leicht zu machen sind, können

*) Ich fühle es, daß ich das, was ich hier denke, nicht deutlich genug ausdrücke. Die moralische Gründlichkeit geht gerade zur Sache, ohne sich bey der Speculation aufzuhalten. So wie die Kinder in ihrer ersten Kindheit selbst die Spielsachen, die man ihnen giebt, nach dem Munde bringen, so nimmt der Weise alles, was er sieht, zu Herzen, wendet es auf sich selbst an, bringt es seiner Seele nahe und denket über den Eindruck nach, den sie davon erhält.

nen ihn davon überzeugen, daß die vollkommene Glückseligkeit eine Einbildung ist. Er vergeht sich nicht nur oft aus Schwachheit gegen seine Pflichten, sondern seine Glückseligkeit wird noch von andern Ursachen, über welche er gar keine Gewalt hat, gestöret. Viele Uebel sind unvermeidlich; und es geschieht auch wohl, daß Umstände, die nicht von uns abhängen, uns außer Stand setzen, unsern Bedürfnissen ein Genüge zu thun. Da also die Uebel unvermeidlich sind, so muß man sie dadurch vermindern, daß man sie ertragen lernet. Daraus entsteht ein neues Bedürfniß, sich nämlich über diejenigen Bedürfnisse, die man nicht zu befriedigen vermögend ist, zu erheben. Die mit der Menschheit verbundene Unvollkommenheit läßt uns die Nothwendigkeit der Tugenden begreifen, die man Mäßigung, Geduld, Stärke des Geistes nennet. Es ist nur einer geringen Anzahl vorzüglich beglückter Seelen gegeben, sich zu dem Gipfel der Weisheit zu erheben, der sie den unvermeidlichen Uebeln überlegen machet. Es ist bekannt, daß sich die Stoiker aus diesem Theile der Moral ein besonderes Studium gemacht, und daß es verschiedene von ihnen darinnen sehr weit, bis zum Erstaunen weit gebracht haben. Welches ist der Weg, der zu dieser hohen Stufe der Weisheit führet? Es ist ebenfalls die lebhafte anschauende Erkenntniß der Wahrheit.

Erst erkennen, und dann auf die vorhin beschriebene Art empfinden, daß wir viel zu eingeschränkte Wesen sind, als daß wir schlechterdings allen unsern Bedürfnissen ein Genüge thun könnten; folglich die unvermeidliche Nothwendigkeit der Uebel empfinden; und die Vergeblichkeit aller Bemühungen, wodurch man sich denselben entziehen möchte, empfinden; das bringt die Geduld hervor. Ferner, die Weisheit und Güte, die man in allen allgemeinen Anordnungen der Natur und in der Regierung der Welt entdecket, erst erkennen, und dann lebhaft empfinden; die schöne Ordnung, die sich, ungeachtet

der

der scheinbaren Unordnungen, in dem Ganzen zeiget, erkennen und empfinden; und sich darauf bis zu der erhabenen Idee eines unendlich vollkommenen Wesens erheben, welches unstreitig der Urheber der Einrichtung dieses unermeßlichen Ganzen ist, und welches dabey unstreitig nach den Regeln der größten Vollkommenheit zu Werke gegangen ist; dieß kann jene Tugenden hervorbringen, die den höchsten Grad der Weisheit ausmachen. Man muß aber, wie ich schon gesagt habe, sich dieses alles mit einer so großen Leichtigkeit und Klarheit vorstellen, daß die daraus entstehende Empfindung stärker als die sinnliche Empfindung der uns drückenden Uebel sey; oder daß wenigstens die durch das Anschauen dieser erhabenen Wahrheiten hervorgebrachte Empfindung fähig sey, die schmerzhaften sinnlichen Empfindungen merklich zu schwächen. Darinnen besteht der höchste Grad der Weisheit. Den Bedürfnissen seines Zustandes, so viel möglich, abhelfen, und sich über diejenigen, denen man unmöglich genug thun kann, erheben, das ists, was Horaz in jenen schönen Versen ausdrücket:

Rectius occupat nomen beati
Qui deorum muneribus sapienter uti
Duramque callet pauperiem pati

Und dieß ist das Bemerkenswürdigste bey dem Ursprunge und dem Wachsthume der Weisheit.

Der andere Hauptzweig der Tugend, die Gerechtigkeit, giebt uns besondere Betrachtungen an die Hand, die wir umständlicher erwegen müssen.

Der Grund der Gerechtigkeit ist, wie ich vorhin angemerkt habe, das Axiom, daß alle Menschen dieselben natürlichen Ansprüche und Forderungen haben, und die Moral, die daraus herfließt, ist in dieser Regel enthalten: daß man niemanden in der Verfolgung seines Rechtes stören müsse. Dieß ist es, was die Rechtsgelehrten durch jene Grundregel der Gerechtigkeit ausdrücken: neminem laedere.

Man

Man sieht leicht ein, daß die Anzahl der Vorschriften oder der besondern Pflichten, die der Mensch aus diesem allgemeinen Gesetze der Gerechtigkeit herleiten kann, allemal dem größern oder kleinern Umfange seiner erlangten Weisheit gemäß ist. Man muß seine Rechte gründlich kennen, um von den Rechten der andern überzeugt zu seyn. Denn die Ansprüche, die wir für uns selbst machen, sind gerade diejenigen, welche die andern für sich machen. Der halb wilde Mensch, der auf nichts anders als auf das, was zu seinen physikalischen Bedürfnissen gehöret, Anspruch machet, kann auch den übrigen Menschen keine andere Ansprüche gestatten. Die Gerechtigkeit erstrecket sich also niemals weiter, als die Weisheit, und alles, was wir von dem Fortgange dieser Tugend bemerkt haben, kann auf die Gerechtigkeit angewendet werden.

Allein man kann weise und doch nicht gerecht seyn. Es ist also nöthig, daß wir insbesondere untersuchen, welche Ursachen diese Tugend hervorbringen. Das bloße Nachdenken ist hinlänglich, uns zur Weisheit zu leiten; aber es ist nicht hinlänglich, die Tugend der Gerechtigkeit zu zeugen. Sie nimmt zwar ihren Ursprung aus einem sehr einfachen Vernunftschlusse, man muß aber doch diesen Vernunftschluß gemacht haben, wenn man nach Grundsätzen gerecht seyn soll. Hier ist dieser Vernunftschluß: alle Menschen sind einander gleich; folglich haben sie alle dieselben natürlichen Ansprüche. Nun habe ich diese oder jene Ansprüche; also hat sie ein jeder anderer ausser mir auch; also würde es ungereimt und widersprechend seyn, ihm dieselben streitig zu machen.

Man muß hier bemerken, daß es, ausser den dummgebohrnen Menschen, nicht leicht andere giebt, die nicht nachdenken sollten; denn ihre sinnlichen Empfindungen nöthigen sie, die Aufmerksamkeit auf die Dinge, welche sich darauf beziehen, zu richten; aber nicht alle Menschen machen Vernunftschlüsse, weil diese Operation des Geistes

fies nicht mit der sinnlichen Empfindung zusammenhängt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß es Menschen giebt, die niemals räsonniren. Ohne von den fast ganz wilden Nationen, dergleichen die Grönländer sind, zu reden, findet man unter gesitteten Völkern einzelne Personen, die, ohne eben dumm zu seyn, gar keinen Vernunftschluß fassen; die nicht den geringsten Widerstand bey sich fühlen, offenbar widersprechende Sätze zuzugeben.

Solche Menschen können ganz wohl zu einer niedrigen Stufe von Weisheit gelangen; aber es ist unmöglich, daß sie nur die unterste Stufe der Gerechtigkeit erreichen. Sie können Empfindungen der Menschlichkeit und der Billigkeit haben, die bey Leuten, welche nicht räsonniren, oft genug die Stelle der Gerechtigkeit vertreten. Allein hier ist nicht von diesem Schatten der Gerechtigkeit die Rede. Es ist offenbar, und die Erfahrung beweiset es genugsam, daß der allerungerechteste Mensch, der allergrausamste Tyrann,

Qui negat jura sibi data,

Regungen des Mitleidens empfinden kann. Jener Tyrann von Pherä kann hievon zum Beyspiele dienen, der bey der Vorstellung eines Trauerspiels so bewegt wurde, daß er, da er sich seines Mitleidens schämte, sich genöthiget fand, wegzugehen, ob er gleich die Ungerechtigkeit seiner Tyranney niemals erkannt hatte. *)

Was ich itzt angemerkt habe, beweiset, daß es schwerer ist gerecht als weise zu seyn, weil man durch das blosse Nachdenken zu einem gewissen Grade der Weisheit gelangen kann, da man hingegen räsonniren muß, um zu dem kleinsten Grade der Gerechtigkeit zu gelangen. Doch, das Räsonnement allein ist nicht hinlänglich, die Gerechtigkeit in dem Herzen des Menschen zu zeugen. Man muß sich hier wieder an die vorhin beygebrachten Bemerkungen über das, was die Wahrheit wirksam machet, erinnern. Dann wird man begreifen, daß man nicht

eher

*) S. Plutarchum in seiner Abh. über das Glück Alexanders.

eher gerecht seyn kann, bis man zu dem Grade der Vernunft gelangt ist, der die Vorstellung oder die Erkenntniß des Wahren in Empfindung verwandelt. Jene Wahrheit, welche den Grund der Gerechtigkeit ausmachet, muß der Seele dergestalt einverleibet seyn, daß sie sich da als eine ihrer Modificationen empfinden lasse; daß bey allem, was dieser Wahrheit zuwider zu seyn scheint, nicht nur der Verstand den Widerspruch bemerke, sondern auch die Seele den Zwang oder die Gewalt, die ihr dadurch angethan wird, so empfinde, wie sie dieselben alsdann empfindet, wenn sie von einer sinnlichen Empfindung gezwungen wird, etwas, das ihrer Natur zuwider ist, zuzugeben. Nur durch eine lange Gewohnheit und Uebung bringt man es dahin, daß man die Stärke der Evidenz empfindet, insonderheit wenn sie Wahrheiten betrifft, die geradezu nicht uns, sondern bloß andere interessiren. Es ist unendlich leichter, starke Eindrücke von Ideen, die sich unmittelbar auf unsre eignen Bedürfnisse beziehen, zu erhalten, als eben diese Wirkung von Ideen zu erfahren, die sich auf die Bedürfnisse anderer beziehen. Gemeiniglich sind die Menschen zu sehr mit sich selbst beschäfftiget, um sich ernstlich um andere zu bekümmern. Höchstens wird man von den Rechten seiner Freunde lebhaft gerührt; die Rechte der übrigen Menschen erkennet man nur in der Theorie, das heißt, man erkennet sie, aber man empfindet sie nicht.

Dieß läßt uns begreifen, warum es so selten ist, wahrhaftig gerechte Menschen zu finden; und warum es hundert mitleidige und wohlthätige Personen gegen eine einzige gerechte Person giebt.

Diese Anmerkungen sind wahr, wenn man auch die Gerechtigkeit bloß in ihren ersten Anfängen betrachtet; alle diese Gründe aber werden noch weit stärker, wenn es auf einen höhern Grad und einen beträchtlichen Umfang der Gerechtigkeit ankömmt. Es giebt Personen genug, die es wohl einsehen, daß gewisse Classen von Menschen

Recht

Recht haben, das, was sich auf ihre physikalischen Bedürfnisse bezieht, zu fordern, und die es doch nicht einsehen, daß eben dieselben Menschen den geringsten Anspruch auf solche Güter haben, die sie selbst für eben so wesentlich halten, als diejenigen, welche zur Befriedigung der physikalischen Bedürfnisse erfordert werden. Die Welt ist voll von Leuten, die auf alle andere Güter des Lebens den lächerlichen Anspruch des Geizigen im Moliere machen, welcher glaubte, daß seine Hausgenossen gesättiget wären, wenn er eine gute Mahlzeit gethan hätte. Sie verleihen andern selbst das Nöthigste nur so, wie ein Kind seinem Hunde ein Stück Brodt hinwirft; sie thun es so, als ob sie ihnen eine Gnade erwiesen, oder eine Wohlthat erzeigten, oft thun sie es gar, sich damit zu belustigen.

So offenbar und gewiß auch die Wahrheit ist, die der Gerechtigkeit zum Grunde dienet, so ist doch nichts schwerer, als sie in ihrem ganzen Umfange zu empfinden; denn der Mensch befreyet sich eher von allen andern Vorurtheilen, als von demjenigen, nach welchem er sich heimlich gewisse ausschließende Vorrechte zueignet.

Die vollkommene Gerechtigkeit findet nur alsdann statt, wenn der Mensch die vier folgenden Bedingungen erfüllet: wenn er erstlich den ganzen Umfang seiner Pflichten gegen sich selbst genau kennet; wenn er zweytens recht deutlich einsieht, daß alle diese Pflichten aus der Beschaffenheit seiner Natur herfließen, und wenn ihm die anschauende Erkenntniß dieser Wahrheit recht leicht und geläufig ist; wenn er drittens das, was andere sich selbst schuldig sind, mit eben derselben Evidenz und auf dieselbe anschauende Weise einsieht und betrachtet; und wenn viertens die Idee von der Gleichheit der Menschen seine Seele dergestalt eingenommen hat, daß er, so bald er etwas damit streitendes erblicket, dadurch beunruhiget oder beleidiget wird. So wie es eine Tugend giebt, die gleichsam das Uebermaaß der Weisheit aus-

ausmachet, so giebt es auch eine, welche die Gerechtigkeit übertrifft. Dieß ist die Großmuth, deren Ursprung und Ursachen uns noch zu betrachten übrig sind.

Die Gerechtigkeit kann als eine sich leidend verhaltende Tugend betrachtet werden; sie zielet mehr dahin ab, das Böse zu verhindern, als das Gute zu bewirken. Die Großmuth ist thätiger; sie zielet gerade dahin ab, das Gute zu bewirken, und das Böse, welches selbst die Gerechtigkeit duldet, zu vermindern. Die Gerechtigkeit will die Menschen einander gleich, die Großmuth will sie alle zu einem einzigen Individuo machen; denn sie ist eigentlich nichts anders als der Hang und die Neigung, seinen Vortheil und sein Bestes bloß in dem Vortheile und in dem Besten des ganzen menschlichen Geschlechts zu sehen und zu empfinden. Humani nil alienum a se putat.

Wie entsteht die Neigung oder das Verlangen in uns, die Ansprüche der andern geltend zu machen? Was bewegt uns, ihr Recht eben so zu treiben und zu befördern, als ob es das unsrige wäre?

Wir haben gesehen, daß die Gerechtigkeit mit der Liebe des Wahren zusammenhängt; die Großmuth scheint mit der Liebe der Ordnung und der Vollkommenheit zusammen zu hängen. Ich rede hier nicht von der Großmuth, die eine Folge des Temperaments ist; ich betrachte sie, so wie die Weisheit und die Gerechtigkeit, als eine Wirkung vernünftiger Gründe, und diese Gründe finde ich in dem, was ich so eben gesagt habe. So wie die Weisheit ihre Vollkommenheit nicht anders erreichet, als wenn sich der Weise bis zur Betrachtung der allgemeinen Einrichtungen und Anordnungen der Natur erhebt; so ersteigt auch der Gerechte den Gipfel der Gerechtigkeit, welcher die Großmuth ist, nicht anders als vermittelst einer lebhaften Empfindung der bewundernswürdigen Ordnung, wodurch alles in der Welt so eingerichtet ist, daß sich nichts Unzusammenhängendes oder von dem übri-

gen Abgesondertes darinnen findet, sondern daß ein jedes Individuum zur Vollkommenheit des Ganzen abzielet, und daß kein Wesen seine Bestimmung bloß durch sich allein erreichen kann. Diese Betrachtungen sind viel schwerer zu fassen, als diejenigen, welche der Gerechtigkeit zur Stütze dienen. Und wenn man sie auch gefaßt hat, so muß man sich dieselben noch so sehr zu eigen machen, daß sie aus bloßen Speculationen wirksame Principia werden. Auch giebt es nur wenige, mit besondern Vorzügen begabte, Seelen, die zu der erhabenen Tugend gelangen, daß sie aus Grundsätzen wahrhaftig großmüthig sind.

Dieß ist alles, was ich über den psychologischen Ursprung und über die Ursachen der Tugend habe entdecken können. Ich hatte mir erst vorgenommen, auch zu untersuchen, welches die Ursachen der Verderbniß der Seele seyn, woraus die Bosheit und alles der Tugend entgegengesetzte moralische Uebel entsteht, und zu sehen, ob es, ausser der Abwesenheit der Tugend, noch andere positive Ursachen des Lasters gebe. Endlich, wollte ich mich, so weit es nöthig seyn würde, auf die praktischen Folgerungen einlassen, welche aus diesen Untersuchungen gezogen werden können. Allein, ich muß mir die Abhandlung dieser Materien auf eine andere Zeit vorbehalten.

Entwicke-

Entwickelung des Begriffs vom Genie.

Von allen Kräften und Fähigkeiten der Seele scheint mir das Genie die meiste Aufmerksamkeit zu verdienen; denn das Genie ist es, was dem einen Menschen über den andern einen physischen Vorzug giebt, und was alle die großen Thaten und alle die meisterhaften Werke in Künsten und Wissenschaften hervorbringt, durch welche etliche wenige Menschen über dem großen Haufen der übrigen hervorragen, und die Bewunderung aller Zeiten werden. Wenn es nützlich und angenehm ist, die Natur und die Eigenschaften der Körper zu untersuchen; so ist es ohne Zweifel noch angenehmer und nützlicher, in das Innerste der Seele einzudringen, um die Kräfte und Fähigkeiten, wodurch sie so viel wichtige Thaten bewirkt, zu ergründen. Die Naturlehre der Körper hat nur mit der äußern Schale der Welt zu thun; die Naturlehre der Seele dringt bis zum Kern.

Im allgemeinen kennet man die Kräfte und Fähigkeiten der Seele schon längst aus ihren Wirkungen; aber nur von sehr wenigen kennt man ihre Natur recht gründlich, nur von sehr wenigen hat man den Ursprung im Innersten der Seele entdeckt. Ich habe hier zur Absicht, die Natur des Genies zu untersuchen, und es auf ähnliche Art zu zergliedern, als ein Chymist die Mineralien in ihre Bestandtheile auflöst. Wenn mir auch dieß Unternehmen bey seiner Neuheit und Schwierigkeit nicht sonderlich glücken sollte, so ist doch schon eine Art von Verdienst bey der bloßen Untersuchung schwerer Materien, wenn sie auch zu weiter nichts diente, als glücklichern Nachfolgern in etwas den Weg zu bahnen.

Das Wort Genie ist, wie manche andre, von so vielfacher und schwankender Bedeutung, daß ich vor allen Dingen den Sinn, worinn ich es hier nehme, festsetzen muß. Der berühmte Abbt du Bos, deucht mir, hat die eigentliche Bedeutung dieses Ausdrucks ganz gut bestimmt. *) Genie, sagt er, nennt man die Geschicklichkeit, die ein Mensch von der Natur empfangen hat, gewisse Dinge gut und leicht zu verrichten, die von andern, auch mit vieler Mühe, nur sehr schlecht pflegen gemacht zu werden. In der That legt man auch jedem, der in irgend einer Kunst oder Unternehmung besser als der große Haufe der andern fortkommt, die sich auch darauf legen, mehr Genie als den andern bey. Der Name eines großen Genies ist den ganz vorzüglichen Menschen gewidmet, die sich in allem, was den Gebrauch der intellektuellen Fähigkeiten der Seele erfordert, vor ihren Mitstreitern merklich hervorgethan haben; den großen Künstlern, den Dichtern vom ersten Range, denen, die schwere Wissenschaften über ihre gewöhnlichen Gränzen erweitert, oder sich als große Staatsmänner und Helden erwiesen. Und das größte Genie würde dasjenige seyn, das in allen hier genannten verschiedenen Gattungen den Vorzug behauptete. Nun ist es aber klar, daß jede von diesen Gattungen den Gebrauch aller intellektuellen Fähigkeiten der Seele ohne Ausnahme erfordert. Demnach muß zur Hervorbringung eines großen Genies alles zusammenkommen, Aufmerksamkeit, Reflexion, Einbildungskraft, Witz, Gedächtniß und Urtheilsvermögen.

Hierans erhellet gleich Anfangs, daß das Genie keine eigene, von den übrigen unterschiedene, Eigenschaft der Seele ist, sondern vielmehr alle andren beherrschet. Metaphysisch zu reden, würde es heissen: Das Genie ist keine

*) In seinem vortrefflichen Werke: Betrachtungen über die Poesie und Malerey.

keine besondere Fähigkeit der Seele, sondern eine allgemeine Beschaffenheit aller ihrer Fähigkeiten. Es ist gewissermaßen in Absicht der Erkenntnißkräfte eben das, was in Absicht der Begehrungsvermögen das Temperament oder der Humor ist. Das Temperament, das ich hier verstehe, (ich rede vom Temperament der Seele) ist weder eine Neigung, noch eine Leidenschaft; aber es modificirt alle Empfindungen des Herzens, und eben so modificirt das Genie alle Fähigkeiten der Erkenntniß. Daher unterscheiden sich auch die Menschen in Absicht auf den intellektuellen Charakter eben so durch das Genie, wie sie sich in Absicht auf den moralischen Charakter hauptsächlich durch das Temperament unterscheiden. Weiter unten werden wir sehen, daß das Genie hauptsächlich in dem Vermögen besteht, sich aller intellektuellen Fähigkeiten der Seele mit Geschicklichkeit und Leichtigkeit zu bedienen. Gegenwärtig will ich etwas näher untersuchen, was jede dieser Fähigkeiten zur Bildung des Genies beyträgt.

Alle Fähigkeiten der Seele entspringen aus derjenigen Grundkraft, die nach der Bemerkung des großen Leibnitz, das Wesen aller Substanzen, und insbesondre das Wesen der Seele ausmacht. Diese thätige Kraft die man leichter in sich empfinden als erklären kann, bringt alle Ideen hervor, oder treibt uns wenigstens unaufhörlich an, sie zu entwickeln und zu vervielfältigen. In ihr ist auch der erste Ursprung des Genies zu suchen. Ein gewisser Grad der innern Stärke dieser Kraft macht die Lebhaftigkeit des Geistes aus, die vom Lukrez vivida vis animi genannt wird, und die er für das Genie selbst hält, da sie doch in der That nur die Grundlage desselben ist. Ich treffe hier auf einen Punkt, der in dieser Untersuchung sehr wichtig ist, und will mich also über diese erste Anmerkung etwas weitläuftiger erklären, um sie ausser allen Zweifel zu setzen und von aller Zweydeutigkeit zu befreyen.

 Ein

Ein jeder, der auf sich selbst Achtung giebt, empfindet in sich einen beständigen Trieb zu denken, sich alles dessen, was ihm Ideen verschaffen kann, zu bemächtigen, und bey denen, die ihm fruchtbar scheinen, stehen zu bleiben und sie zu verfolgen. Diese unaufhörliche Begierde nach neuen Ideen ist die Wirkung der ursprünglichen Kraft der Seele, davon ich geredet habe. Diese Kraft nun, die niemand in sich verkennen kann, kann mehr oder weniger innere Stärke haben, und die Begierde, die sie erweckt, kann mehr oder weniger dringend seyn. Ist ihre innere Stärke beträchtlich, so äußert sie sich als diejenige Lebhaftigkeit des Geistes, die ich so eben für die Grundlage des Genies erklärt habe. Die Erfahrung bestätiget diese Anmerkung sattsam; denn Leute von Genie sind immer, wenigstens im Innern der Seele, die lebhaftesten und wirksamsten. Es ist immer ein Keim von Genie da, wo diese Lebhaftigkeit des Geistes ist; dahingegen ist Unthätigkeit und ein geringer Grad der Empfindlichkeit für die Gegenstände, die sich den Sinnen oder dem Geiste darbieten, gemeiniglich ein Kennzeichen der Dummheit, die eine dem Genie gerade entgegengesetzte Eigenschaft des Geistes ist.

Diese Anmerkung wird ihre völlige Gewißheit erhalten, wenn wir uns in eine etwas mehr besondre Untersuchung über die Wirkung eines solchen höhern Grades der thätigen Kraft der Seele einlassen. Die unmittelbare Folge davon ist eine größere Empfindlichkeit oder eine größere Begierde nach den dahingehörigen Gegenständen, und das nennt man, für eine Sache Geschmack haben. Begehrt man nur schwach, so wird man auch nur schwach gerührt, und verfällt also in Gleichgültigkeit. Diejenigen aber, die etwas mit Heftigkeit begehren, stellen sich die Gegenstände ihrer Begierden, als große Güter vor, und werden bis zur Leidenschaft dafür eingenommen. Daher der entschiedene und unwiderstehliche Geschmack für diese oder jene Kunst und Wissenschaft, der

alle-

allezeit mit einem ausserordentlichen Genie verbunden ist. Daher die unbezwingliche Neigung des berühmten Pascal zu den mathematischen Wissenschaften, die sein Vater vergebens in ihm auszulöschen bemüht war. Alle Schwierigkeiten und alle Hindernisse vermögen bey wahren Genies gegen diese Leidenschaft nichts. Ohne alle Aufmunterung legen sie sich auf die ihnen entsprechenden Künste und Wissenschaften, und werden troß allen Hindernissen, die sich ihnen in den Weg legen, Maler, Dichter, Redner, Geometer und Krieger. Diesem Geschmacke haben die Römer den Namen Ingenium gegeben, den man gemeiniglich gebraucht, das Wort Genie im Lateinischen auszudrücken. Ingenium, wie wir nur eben gesehen haben, gehört zum Genie; aber es ist nicht das Genie selbst, sondern nur das, wodurch das Genie sich zu zeigen anfängt.

Der höhere Grad der thätigen Kraft der Seele erregt nun eine starke Aufmerksamkeit auf alles, was sich Sinnen oder Einbildungskraft darstellt, wenn es nur einigermaßen mit den Gegenständen, die man vorzüglich liebt, in Verwandschaft steht. Ich habe nicht nöthig, mich lange beym Beweise dieser Anmerkung aufzuhalten. Man weiß zur Genüge, daß die Leidenschaft für die Künste und Wissenschaften von dem, was man im eigentlichsten Verstande Leidenschaft nennt, nur durch den Gegenstand unterschieden ist. Wenn man irgend etwas liebt, so heftet man seine Aufmerksamkeit auf alles, was damit in Verbindung steht. Auch ist dieß einer der wesentlichen Züge im Charakter wahrer Genies. Nichts entgehet ihrer immer wachsamen und nach allen Seiten hin gerichteten Aufmerksamkeit. Wenn so ein Mensch eine Begebenheit erzählt, wovon er selbst Zeuge gewesen; so findet man in seiner Erzählung eine Menge kleiner Züge, die einem andern entwischt seyn würden. Die Erzählungen des Tacitus haben an Zügen dieser Art einen Ueberfluß, und die Beschreibungen großer Dich-

ter oder die Schilderenen grosser Maler sind voll von besondern-Umständen, die die Gegenstände als lebendig darstellen. Ein grosses Genie, das eine abstrakte und schwere Materie behandelt, verfährt bey seinen Räsonnements nicht anders, als ein geringers Genie; aber seine allenthalben hin gerichtete Aufmerksamkeit läßt es Umstände und Verbindungen entdecken, die jedem andern entgehen; und eben dadurch ist es in seinen Untersuchungen glücklicher, ob es gleich im Grunde keine andere Logik hat, als wir alle haben.

Diese Betrachtungen zeigen genugsam, daß der höhere Grad der thätigen Kraft der Seele die Grundlage des Genies ist. Man muß aber bemerken, daß nach der Bedeutung, die wir dem Worte beylegen, dieser höhere Grad allein das Genie noch nicht ausmacht, sondern ihm nur zum Anfange dient. Es ist sichtbar, daß der bloße Geschmack für eine Sache, wie lebhaft er immer seyn mag, doch nicht hinreicht, sie so vollkommen auszuführen, daß man den Namen eines Genies verdiene. Man kennet Künstler und Schriftsteller, die bey aller Leidenschaft für ihre Kunst oder Wissenschaft doch nichts, als etwas sehr Gemeines hervorbringen. Ihr unglücklicher und unüberwindlicher Geschmack treibt sie zu Arbeiten an, die über ihre Kräfte gehen, und eben aus Mangel an Genie werden sie auch nicht gewahr, wie weit sie hinter der kleinen Anzahl derer, die um den ersten Rang buhlen, zurückbleiben.

Es kömmt also darauf an, diejenigen Fähigkeiten der Seele zu entdecken, die sich zur Hervorbringung des Genies mit diesem Geschmacke vereinigen müssen. Die erste dieser Fähigkeiten ist meines Erachtens der Scharfsinn, alles, was mit einer Sache in Verbindung und Beziehung steht, ausfindig zu machen. Und hierinn besteht ohngefähr diejenige Fähigkeit, die man gemeiniglich Witz nennt, wenn man dieses Wort in seiner eigenthümlichsten Bedeutung nimmt. Sie entspringt

aus der Reflexion, vermöge welcher man die Ideen entwickelt, um sie sich klar und deutlich zu machen, und aus der Einbildungskraft, wodurch man sich des Aehnlichen und Unähnlichen und der Verhältnisse der Dinge wieder erinnert. Je lebhafter die Einbildungskraft ist, und je leichter ein glückliches Gedächtniß eine große Menge ehemals gehabter Ideen wieder hervorbringt, desto vollkommener ist diese Fähigkeit. Man untersuche die Werke des Genies nur aufmerksam, und man wird darinn die Wirkung dieser Fähigkeit vor allen andern entdecken. Durch den Witz, in diesem Verstande genommen, bereichert der Mann von Genie sein Werk mit allem, was es angenehm und gründlich machen kann, und versorgt es mit einem Ueberflusse mannichfaltiger Ideen, die mit dem Hauptgegenstande in Verbindung stehn und die Wirkung des Ganzen zu vermehren dienen. Durch den Witz entdecken die guten Genies alles, was ihnen zu ihrem Endzwecke verhelfen kann; sie mögen nun mit Geschäfften oder mit bloßen Speculationen zu thun haben. Mit einem Worte, durch diesen Witz oder diesen Scharfsinn erfinden und vereinigen die Genies alle Materialien ihrer Werke, und alle Mittel zum glücklichen Erfolg ihrer Unternehmungen. Der Mangel dieser Fähigkeit verräth sich sowohl in Werken als in Unternehmungen durch die Unfruchtbarkeit und Trockenheit des Plans, durch das Gemeine der Gegenstände und der Mittel; durch viel Zwang und Härte in den Verbindungen, oder durch unnütze und übelangebrachte Theile, die zur Wirkung des Ganzen nichts beytragen. Es würde mir leicht seyn, durch eine kritische Zergliederung der Werke des Genies diese Anmerkungen zu bestätigen; aber da mich das zu weit führen würde, so begnüge ich mich, in Erzählung der Fähigkeiten der Seele fortzufahren, deren Einfluß ein jeder, der von solchen Werken zu urtheilen im Stande ist, darinn gewahr werden muß.

Zu dem Witze, der alles, was mit einem Vorwurfe in Beziehung steht, entdeckt, muß sich nothwendig noch eine andre Fähigkeit gesellen, nämlich die Gründlichkeit des Urtheils, um die Größen solcher Beziehungen richtig zu schätzen. Man verzeihe mir diesen Ausdruck, der freylich ein wenig zu geometrisch ist, für den ich aber hier keinen andern und schicklichern wüßte. Ich will mich deutlicher zu erklären suchen. Jedes Ding steht gemeiniglich mit unzählich andern Dingen im Zusammenhange; dieser Zusammenhang aber ist nicht allenthalben gleich genau und innig. Eins ist mit dem Dinge unmittelbarer und wesentlicher verbunden, als das andre; eins hat damit größere, das andre geringere Aehnlichkeit; durch die eine Vergleichung wird die Sache, die ich begreiflich machen will, deutlicher als durch die andre vorgestellt, und durch das eine Mittel gelange ich zu meinem Endzwecke sichrer und geschwinder, als durch das andre. Dieses nun läßt sich mit einem aus der Algebra entlehnten Ausdrucke die Größe der Beziehung nennen: und die Fähigkeit, diese Größe zu beurtheilen, ist offenbar eine sehr wesentliche Eigenschaft des Genies. Denn durch sie wird in den Werken desselben gerade das Schätzbarste hervorgebracht; die Gründlichkeit, die Schönheit des Plans und der Anordnung, die Wirksamkeit der gewählten Mittel; die Richtigkeit und Leichtigkeit der Verbindung; die schöne Subordination der Theile, die den gleichen Fortgang bewirkt, die den Geist in einer beständigen, aber mannichfaltigen Beschäfftigung erhält und die großen und wesentlichen Schönheiten eben so angenehm und nothwendig, als die untergeordneten macht. Durch sie erhält jeder besondere Gegenstand, jeder besondere Zug seinen ihm zugehörigen Platz, wo er die Wirkung des Ganzen am meisten befördern kann. Durch sie endlich gelangt das Genie in seinen Werken zu der edlen Einfalt, die alles Ueberflüßige abschneidet und nur wenig Mittel zur Hervorbringung der

größten Wirkungen anwendet, wie wir das in einigen Werken der größten Genies des Alterthums zu unsrer Bewundrung gewahr werden.

Fehlt hingegen diese Fähigkeit einem Künstler oder Schriftsteller, so sey übrigens seine Einbildungskraft noch so reich, und die Lebhaftigkeit seines Geistes noch so groß; seine Werke werden immer nur mittelmäßig bleiben und von allen den Fehlern, die den obgenannten schönen Eigenschaften entgegenstehen, verunstaltet werden. Das Ganze wird übel angeordnet, und mit unnützen, nichtsbedeutenden schlechtgewählten Zierrathen überladen seyn; wie denn auch in der That die Werke aller derer beschaffen sind, die Witz genug, aber gründliche Beurtheilungskraft zu wenig haben. Beyspiele solcher Vergehungen ließen sich aus den Schriften und Werken der Neuern unzählige angeben; besonders ließe sich die Kritik in diesem Stücke an den Werken der Musik und Malerey üben, wenn hier Zeit und Ort dazu wäre.

Die dritte zur Bildung des Genies erforderliche Fähigkeit der Seele ist eine gewisse Fassung, eine gewisse Gegenwart des Geistes (contenance), die nöthigen Falls das Feuer der Einbildungskraft mäßigt und von Ausschweifungen zurückhält; vornehmlich aber der Seele die Freyheit verschafft, ihre Aufmerksamkeit allenthalben hinzuwenden, um den Gegenstand im Ganzen zu übersehen. Es ist paradox, aber wahr, daß zur Auflösung einer geometrischen Aufgabe diese Gegenwart des Geistes eben so nöthig, als zur Ausführung eines gefährlichen Unternehmens ist. Ein lebhafter Geist, dem diese Eigenschaft mangelt, wird von den Gegenständen, die sich ihm zuerst als Mittel zu seinem Endzwecke darbieten, allzusehr eingenommen. Er ergreift und verfolgt sie hitzig, ohne sich um andere zu bekümmern, die vielleicht sichrer und leichter wären. So ist man mit allem Scharfsinne und aller Urtheilskraft in Gefahr, wichtige Fehler zu begehen; indem man der einen Idee zu hitzig nachsetzt, läßt man sich viele

andere

andere dafür entwischen, und verliert den Vortheil, den Werth dieser Ideen abzuwägen. Gemeiniglich aber giebt es bey Unternehmungen von irgend einigem Umfange unzählige Dinge zu bedenken; unzählige Mittel zu übersehen, die alle zu einerley Zwecke führen, deren einige sich gleichsam von selbst darbieten, andre nur durch anhaltendes Nachforschen herausgebracht werden: und insgemein sind diese letzten die vorzüglichern. Der Maler kann zu einerley Ausdrucke durch Veränderung der Stellungen, Gesichtszüge und Gebährden, auf unendlich verschiedene Weise gelangen, und eben so können Dichter und Redner auf unzählig mannichfaltige Art einerley Gedanken sagen. Sogar in der Geometrie, wo doch alles weit bestimmter als in den Künsten ist, giebt es der Methoden, einerley Problem aufzulösen, sehr viele. Alle diese verschiedenen Wege nun zu übersehen, um den besten darunter auswählen zu können, wird gewiß sehr viel Ruhe und Gegenwart des Geistes erfordert. Selbst wenn es zur Ausführung kömmt, bieten sich noch eine Menge Nebenideen dar, die auf die Güte des Werkes Einfluß haben: und der Künstler muß seine Waage beständig mit fester Hand halten, um den Werth einer jeden abwägen zu können. Er muß gewissermaßen von Zeit zu Zeit aus dem Labyrinthe seiner Meditation herausgehn, um gleichsam von ferne und seiner selbst uneingedenk sein Werk zu betrachten und mit größerer Freyheit zu beurtheilen. Sobald sich aber die Einbildungskraft unter der Arbeit nur einigermaßen erhitzt, so verliert der Geist nur allzuleicht diese ihm so nöthige Freyheit des Urtheils. Man weiß, daß von jeher die größten Künstler, eben weil sie mit zu vieler Hitze arbeiteten, die größten Fehler begangen haben. Zwar verlangen gemeiniglich die praktischen Lehrer der Künste, daß ein Künstler mit Feuer arbeiten soll; aber wenn sie mit dieser Regel in einem Verstande recht haben, so haben sie gewiß damit in einem andern Unrecht. Das Werk eines Künstlers, der

immer

immer mit Feuer arbeitete, könnte vielleicht mit glänzenden und erhabnen Zügen prangen; aber im Ganzen würde es sicher große Fehler enthalten. Eine Leidenschaft sey, welche sie wolle, sie bringt allemal falsche Urtheile hervor. Warum verlangte auch sonst Horaz, dieser große Kenner der Werke des Genies und selbst ein großes Genie; warum verlangte er von den Dichtern, daß sie die Ausgabe ihrer Werke bis ins neunte Jahr verschieben sollten? Er wußte, wie schwer man von den Irrthümern, die man in der Begeisterung begangen hat, zurückkömmt, und wie nothwendig man erst die Hitze, womit man gearbeitet, muß verkühlen lassen, ehe man über alle Theile seines Werkes ein freyes Urtheil zu fällen im Stande ist.

Aus diesen Anmerkungen ziehe ich die Folge, daß das, was ich Fassung oder Contenance genannt habe, eine nothwendige Eigenschaft des Genies sey, weil ohne sie die Geschicklichkeit, gewisse Dinge leicht und gut zu machen, die ein unterscheidendes Merkmal des Genies ist, nicht statt finden würde. Wenn der Künstler seinen Entwurf gemacht und alles angeordnet und vertheilt hat; dann ist es sehr gut gethan, wenn er bey der Ausführung sich erhebt, sich erhitzt und in die heilige Wuth geräth, wodurch sich die Gegenwart der ihn begeisternden Gottheit ankündigt. Aber auf diesen Sturm muß dann wieder die Stille folgen, und mit ruhiger Seele muß er auf das, was er im Anfalle der Begeisterung hervorgebracht, wieder zurücksehn, muß er untersuchen, ob ihn seine Hitze nicht vielleicht über die von der Vernunft vorgezeichneten Gränzen getrieben. Auf andre Art kann ein Werk des Genies zu keiner Vollkommenheit gelangen.

Zu den drey Eigenschaften, die, wie wir bewiesen haben, zum Genie unentbehrlich sind, kann man noch eine vierte setzen, nämlich die Stärke der Seele und des Körpers, die den Menschen fähig macht, eine lange und mühsa-

mühsame Arbeit auszudauren. Gewisse Unternehmungen erfordern durchaus ein langes und anhaltendes Arbeiten, und wer dazu entweder zu ungeduldig oder zu schwach ist, der kann damit nie zu Stande kommen. Demnach müssen sich vorzügliche Kräfte der Seele und des Körpers mit allen übrigen von uns angegebenen Eigenschaften nothwendig vereinigen, wenn jene großen Genies, jene seltnen Erscheinungen entstehen sollen, deren es oft in ganzen Jahrhunderten keine gegeben hat. Wir dürfen uns über die Seltenheit derselben nicht wundern, wenn wir die Vielheit glücklicher Gemüthsfähigkeiten erwägen, die sich zu ihrer Hervorbringung vereinigen müssen.

Dieß sind, so viel ich bisher habe wahrnehmen können, die Eigenschaften und Fähigkeiten, deren Vereinigung zum Genie erforderlich ist. Ich gebe diese Zergliederung nicht für vollständig aus. Mein Zweck ist erreicht, wenn scharfsinnigere Philosophen, als ich, sich durch diesen Versuch bewogen finden, meine Zergliederung fortzusetzen und vollkommner zu machen.

Ehe ich aber schließe, muß ich doch noch die Frage untersuchen, die vielleicht durch die oben festgesetzten Grundsätze einiges Licht erhalten könnte: **Ob das Genie einzig und allein ein Geschenk der Natur sey, oder ob es sich, wenigstens zum Theil, erwerben lasse?** Diese Frage kömmt so ziemlich mit der von den physischen und moralischen Ursachen überein, die zur Bildung großer Genies zusammentreffen müssen: und diese hat der berühmte Abbt du Bos in seinem angezogenen Werke bereits mit so viel Gelehrsamkeit als Geschicklichkeit untersucht. Er scheint durch die Induktion zu schliessen, daß die moralischen Ursachen auf die Bildung grosser Genies, die gleich Kometen zu gewisser Zeit und in gewissen Ländern zum Vorschein kommen und wieder verschwinden, nur wenig Einfluß haben; aber ich zweifle sehr, ob Leser, die an gründliche Untersuchungen gewöhnt

sind,

sind, durch seine angeführten Beweisgründe mögten überzeugt werden. Doch dem sey, wie ihm wolle; so sehe man hier einige Folgen aus unsrer Zergliederung des Genies.

Zuerst ist es klar, daß der innere Grad der thätigen Kraft der Seele, der dem Genie zur Grundlage dient, einzig und allein ein Geschenk der Natur ist, das durchaus durch keine Uebung erlangt werden kann: und wahrscheinlicher Weise hängt er größtentheils von der Beschaffenheit des Körpers ab. Es verhält sich mit der Kraft der Seele, wie mit den Kräften der Körper. Die Philosophen schreiben jedem Körper eine Bewegungskraft zu; diese ist aber nach der Stärke des Stoßes, den ein Körper bekommen hat, verschieden. Eben so empfindet und handelt auch die Seele nur nach Proportion der Eindrücke, die sie durch den Körper erhält; sind die Sinne stumpf, so ist auch ihre Wirkung nur schwach. Der lebhafteste Mensch kann in einen Zustand der Dummheit verfallen, wenn seine Sinne von irgend einer Ursache betäubt und benebelt werden. Es kömmt also bey der thätigen Kraft der Seele sehr viel auf die natürlichen Ursachen an, die zusammengenommen das Temperament und die Beschaffenheit des Körpers bestimmen; vornehmlich auf Geburt, Klima und Nahrungsmittel.

Auch der besondre Geschmack, der aus der thätigen Kraft der Seele entsteht, hängt großentheils von der körperlichen Beschaffenheit ab. Nur durch den Körper steht die Seele mit der Welt in Verbindung, und nur durch seine Werkzeuge erhält sie alle ihre Kenntnisse von allen Dingen. Man sieht also, daß die innere Einrichtung dieser Werkzeuge auf ihre thätige Kraft nothwendig Einfluß haben muß, indem sie durch dieselbe mehr auf diese als auf jene Gegenstände gerichtet wird. Nascuntur poëtae, non fiunt, ist ein altes Sprichwort, das sich auf alle Arten von Genies ausdehnen läßt. Nur vergeblich würde man jemanden einen Geschmack einflößen wollen, der seiner Natur entgegen wäre. Diese Anmerkung wird

wird durch die häufige Erfahrung bestätigt, daß der Sohn seinem Vater auch in Absicht des Geschmackes nachartet. Denn wie gemeiniglich ein Sohn dem Vater in den Gesichtszügen ähnlich ist, so ist ers ihm wahrscheinlicher Weise auch im Temperamente oder in der allgemeinen Beschaffenheit des Körpers. Und wenn er es ist, so hat er auch allemal gewiß das Genie und den Geschmack des Vaters; woraus erhellet, daß dieser Geschmack eine Folge des körperlichen Temperaments ist. Doch tragen ohne Zweifel auch die moralischen Ursachen zur Entwickelung dieses natürlichen Geschmackes nicht wenig bey. Ein Kind, das die Natur zum Geschmacke an der Malerey bestimmt hatte, wird doch niemals mit aller seiner natürlichen Anlage ein Maler werden, wenn es ihm an Gelegenheit fehlt, sich mit den Gegenständen dieser Kunst näher bekannt zu machen. In der Seele des jungen Achilles, der am Hofe des Lykomedes unter dem Frauenzimmer steckte, lag schon die ganze Anlage zu einem entscheidenden Geschmack für den Krieg verborgen. Erst mußte ihm aber Ulyßes Waffen vorhalten, ehe dieser Geschmack zum Ausbruche kam. Mancher große Dichter würde hingestorben seyn, ohne auch nur einen Vers gemacht zu haben, wenn er unter Menschen gelebt hätte, die von der Dichtkunst gar keine Begriffe gehabt. Hieraus scheint mir klar zu seyn, daß die moralischen Ursachen auf das Genie viel Einfluß haben: und eben dieß ist ohne Zweifel auch die Ursache, warum sich zu gewissen Zeiten mehrere große Genies zusammengefunden, so wie dieß der Fall im Jahrhunderte Leo des Zehnten war.

Der Witz und die gründliche Beurtheilung, diese zum Genie so unentbehrlichen Eigenschaften, hängen gleich sehr von der Uebung und von der Natur ab. Es ist bekannt, und der berühmte Wolff hat es in seiner Seelenlehre erwiesen, daß Gedächtniß und Einbildungskraft sich durch öftere Uebung ausnehmend verstärken lassen.

sen. Diese beyden Fähigkeiten aber tragen viel bey zum Witze. Nicht weniger ist es gewiß, daß auch die Urtheilskraft durch eine anhaltende Uebung erhöht wird. Ein im Räsonnement ungeübter Mensch schließt weit weniger richtig, als ein anderer, der mit nichts größern natürlichen Fähigkeiten mehrere Uebung verbindet. Aus alle dem nun erhellet, daß in gewissen Absichten das Genie eben so sehr von Erziehung, Unterricht und Uebung, als von den natürlichen Anlagen des Geistes abhängt. Daraus erkennt man denn auch, warum unter rohen Völkern vorzügliche Genies nur so selten aufstehn, unter gesitteten hingegen von Zeit zu Zeit ihrer etliche zum Vorscheine kommen.

Was ich in diesem Versuche Gegenwart des Geistes (contenance) genannt habe, scheint bloß von der Natur herzurühren. Mir wenigstens däucht sie die Wirkung eines gewissen Gleichgewichtes in den Säften des Körpers und einer Kaltblütigkeit zu seyn, die ihren Grund im Temperamente hat. Die Zerstreuung rührt daher, daß die Säfte des Körpers gar zu leicht nach Einer Seite hin bestimmt werden. Wenn z. B. ein einziger Sinn in die Seele wirkt, so fallen wir in Träumereyen und Abwesenheiten, worinn wir auch beständig verharren würden, wenn nicht andere Sinne uns zu Hülfe kämen, und uns herausrissen.

Die letzte Folge aus diesem allen scheint mir zu seyn: daß das Genie zwar vornehmlich ein Geschenk der Natur sey, durch Ausbildung und andere moralische Ursachen aber gestärkt und vermehrt werde; und daß ein Mensch, den sonst die Natur weniger begünstiget, sich durch Hülfe dieser moralischen Ursachen über ein größeres Genie, das den Einfluß derselben nicht so genossen, erheben könne. Aus dieser Ursache haben sich einige große Genies, die in finstern Jahrhunderten lebten, nicht so sehr in den Künsten und Wissenschaften hervor-

 gethan,

gethan, als andere nicht so große Genies, die einer bessern Kultur genossen. Im Ganzen sind die Trauerspiele des Corneille unter den Trauerspielen des Racine, obgleich dieser unstreitig kein so großer Geist war, als sein Vorgänger. Und aus gleicher Ursache hat auch Raphael, ob er gleich am Genie kleiner scheint gewesen zu seyn, als Michel Angelo, in seinen meisten Werken diesen weit übertroffen. Dieß allein beweiset schon, daß Uebung und Fleiß das Genie vermehren und erheben können; wenn man nämlich das Genie für die Geschicklichkeit nimmt, in Werken, die vom Gebrauche der Seelenkräfte abhängen, mit Glück zu arbeiten: und in diesem Sinne allein habe ich das Wort hier genommen.

Versuch
über die Glückseligkeit verständiger Wesen.

Die Aufschrift dieser Abhandlung scheint eine sehr gemeine Materie anzukündigen; denn seit dem ersten Anfange der Philosophie bis jezt hat man noch nicht aufgehört, über die Glückseligkeit zu schreiben. Ich will aber hier die unzählige Menge von Schriften nicht vermehren, die moralische Maximen und Vorschriften zur Erlangung einer vollkommnen Glückseligkeit enthalten; diese müssen entweder bereits erschöpft seyn, oder sie werden es niemals werden. Ich will mich vielmehr nur über zwey allgemeine Punkte dieser wichtigen Materie einlassen. Nämlich zuerst will ich die nothwendigen Bedingungen, die zur vollkommnen Glückseligkeit eines verständigen Wesens erfordert werden; und zweytens die Möglichkeit oder Unmöglichkeit dieser Bedingungen untersuchen.

Ich schmeichle mir, durch diese Untersuchung manche Zweifel über die moralische Einrichtung der Welt und die Wege der Vorsicht zu zerstreuen; Zweifel, die die Philosophen von jeher in große Verlegenheit gesezt haben. In der That, wenn man auf der einen Seite erwägt, mit welcher Begierde alle vernünftigen Wesen nach einer vollkommenen Glückseligkeit trachten, und auf der andern, wie wenig Glückseligkeit gleichwohl unter den Menschen zu finden ist; so mögte man fast das höchste Wesen beschuldigen, als ob es zur Befriedigung seiner Geschöpfe nicht die beste von allen möglichen Einrichtungen getroffen hätte; es sey nun aus Mangel an Macht, oder an gutem Willen geschehen. Dergleichen Zweifel müssen nothwendig jeden nachdenkenden Verstand sehr beun-

ruhigen. Die Bemühungen der größten Philosophen, das höchste Wesen dagegen zu rechtfertigen, haben sie bisher noch nicht ganz zerstreuen können: und dieß allein ist genug, um einen neuen Versuch nicht nur zu entschuldigen, sondern so gar lobenswürdig zu machen.

Wenn man zum Urheber der Welt ein unendliches Wesen, von eben so unbegränzter Macht als Güte, annimmt, so muß man glauben, daß jedes verständige Wesen gerade so glücklich sey, als es seiner Natur nach seyn könne, wenn auch gleich sein Daseyn mit gewissen Schmerzen und Leiden vergesellschaftet wäre. Könnte man annehmen, es sey auch der Allmacht unmöglich, irgend ein endliches Wesen glücklich zu machen, ohne es vorher einen Zustand des Leidens und des Schmerzens durchgehen zu lassen; so würden dann alle die Zweifel und Klagen verschwinden, die sich die Menschen gegen den Schöpfer erlauben, wenn sie leidende Geschöpfe sehen. Dieß hat mich gereizt, die Natur der endlichen verständigen Wesen mit der größten Aufmerksamkeit zu untersuchen, um daraus zu lernen, ob für sie eine Glückseligkeit möglich sey, die völlig rein und von allen unangenehmen Empfindungen unvermischt wäre.

Darüber ist man gemeiniglich eins, daß die Empfindung des Vergnügens glücklich, und die Empfindung des Schmerzens unglücklich mache. Ein Leben, in welchem jeder Augenblick eine angenehme Empfindung hervorbrächte, und kein Schmerz sich zwischen eindränge; so ein Leben würde ohne Zweifel ein vollkommen glückliches Leben seyn. Die Vorstellung eines solchen Lebens nimmt uns sehr ein, und wir wünschen, daß es möglich seyn möchte. Man ist aber gemeiniglich gewohnt, das Vergnügen oder den Schmerz nur aus äußern Ursachen herzuleiten. Man bildet sich ein, daß durch tausend willkührliche Mittel, die aber oft sehr ungereimt ausgedacht sind, den Begebenheiten der Welt ganz eine andre Wendung hätte gegeben werden, und dadurch ein Leben entstehn kön-

können, das von allem Schmerze frey, und worüber nur Vergnügen und Annehmlichkeiten verbreitet wäre. Allein eine unordentliche und schwärmerische Einbildungskraft ist nicht die schicklichste Richterinn von der Möglichkeit und der Natur einer vollkommnen Glückseligkeit. Nur dem ruhigen Verstande kömmt es zu, darüber zu urtheilen.

Außer den äußern Ursachen der Glückseligkeit, giebt es auch in uns selbst eine Menge Dinge und Umstände, durch deren Zusammentreffen das Vergnügen und der Schmerz entstehn oder auch verhindert werden kann. Die Begebenheiten der Welt sind zufällig und könnten ohne Zweifel auch ganz anders seyn, als sie wirklich sind. Aber das Innere eines Dinges, dasjenige, was eigentlich sein Wesen, seine Natur ausmacht; dieß kann gar nicht verändert werden, ohne daß das Ding selbst aufhöre dasjenige zu seyn, was es war. Wenn nun die Natur eines endlichen Wesens so eingerichtet ist, daß es nothwendig Schmerz erfahren muß, wenn es so glücklich seyn soll, als es werden kann; so ist die höchste Glückseligkeit desselben ohne diese Vermischung mit dem Uebel nicht möglich. Auf die Untersuchung der Natur eines endlichen Wesens also kömmt es hier vorzüglich an, wenn die Frage, von der hier die Rede ist, soll entschieden werden. Sie muß uns lehren, wie Vergnügungen und Schmerzen entstehen, und wie man jene vervielfältigen und erhöhen, diese aber entfernen könne.

Wir wollen zuerst untersuchen, unter welchen Umständen und nach welchen Bedingungen ein verständiges, endliches Wesen von allem Schmerze könnte befreyet seyn. Obgleich der Schmerz auf tausend verschiednen Wegen in die Seele kommen kann, so lassen sich doch alle auf zwey Hauptwege zurückbringen. Die eine Art von Ursachen des Schmerzens liegt in dem verständigen Wesen selbst; die andre außer ihm in der Einrichtung der Begebenheiten der Welt. Die innern Ursachen sind:

 1) Die

1) Die Schwäche und eingeschränkte Fähigkeit des Geistes, welche ihm nicht erlaubt in allen seinen Untersuchungen so glücklich fortzugehn, wie er wünscht. Ich will eine Idee entwickeln, eine Schwierigkeit auflösen, eine Begebenheit erklären, einen Plan oder einen Entwurf machen. Alle meine Anstrengung aber ist vergeblich; ich finde nicht was ich suche, entweder, weil es wirklich meine Fähigkeiten übersteigt; oder weil ich nicht den besten Weg gewählt habe, es zu finden: der Gang meiner Gedanken wird also aufgehalten; und die Seele wird gezwungen, den Gegenstand, womit sie sich beschäfftigte, zu verlassen. Dieß muß nothwendig eine unangenehme Empfindung erwecken. Hieher kann man auch die Irrthümer rechnen, die aus unrichtigen Urtheilen über die Dinge, und den Vorurtheilen, die sich nach und nach erzeugen, entstehen. Dieß muß eine oft sehr schmerzhafte Empfindung verursachen, sobald wir unsre Irrthümer gewahr werden; und diese Empfindung kann oft sehr lange fortdauern.

2) Eine Unvollkommenheit des moralischen Charakters, aus welcher Empfindungen und Handlungen entspringen, die den ewigen Gesetzen der Ordnung und der moralischen Schönheit zuwider sind. So oft wir gewahr werden, daß wir diesen Gesetzen zuwider gedacht oder gehandelt haben; so empfinden wir Unzufriedenheit und Schaam.

Ich halte mich hier nicht bey dem Beweise auf, daß in den Fällen, welche ich genannt habe, der Schmerz ganz unvermeidlich sey; weil ich in den vorhergehenden Theilen gezeigt habe, daß diese Art des Schmerzens eine Folge der Natur eines jeden denkenden Wesens sey, welche, so oft die Ursache, der moralische Fehler, da ist, nicht ausbleiben kann. Diese Art des Schmerzens zu vermeiden, würden folgende Stücke nothwendig erfordert werden: 1) die verständigen Wesen müßten Stärke und Größe des Geistes genug haben, um in allen ihren Unter-

tersuchungen glücklich zu seyn. 2) Sie müßten sicher seyn, daß sie sich niemals in ihren Urtheilen irrten, oder wenigsten niemals diese Irrthümer gewahr würden. 3) Sie müßten eine so richtige Vernunft haben, daß niemals irgend eine ihrer Empfindungen oder Handlungen den Gesetzen der Ordnung oder moralischen Schönheit zuwider liefe; oder sie müßten auch diese Fähigkeit in einem so ausserordentlich niedrigen Grade besitzen, der sie ganz unfähig machte, ihre Handlungen und Empfindungen mit jenen Gesetzen zu vergleichen. Es ist ganz einleuchtend, daß nach dem Maaße, wie etwas an diesen Bedingungen fehlt, das verständige Wesen vor dieser Art innerer Schmerzen auch nicht gesichert sey. Wir wollen es weiter unten untersuchen, ob diese Bedingungen jemals können ganz erfüllt werden, oder nicht.

Die äußeren Ursachen des Schmerzens oder des Mißvergnügens können gleichfalls unter zwey Hauptarten gebracht werden. Denn diese Ursachen liegen 1) in den äußern Gegenständen, an denen wir eine wirkliche oder eingebildete Difformität oder Unvollkommenheit gewahr werden; oder die in uns einen körperlichen Schmerz durch solche Eigenschaften hervorbringen, welche der Erhaltung unsers gesunden und behaglichen Zustandes zuwider sind; oder die durch physische oder moralische Fehler einen geistigen Schmerz in uns erwecken: 2) in den Begebenheiten der Welt, welche unsern Wünschen, unsern Absichten und Entwürfen widersprechen.

Wenn verständige Wesen von unangenehmen Empfindungen, die durch äußere Ursachen hervorgebracht werden, völlig frey seyn sollten; so müßten 1) die äußern Gegenstände, welche sie durch ihre Sinne gewahr werden, gar keine Difformität, keine physische oder moralische Unvollkommenheit haben, oder die verständigen Wesen müßten wenigstens gar nicht davon gerührt werden. 2) Alle ihre Wünsche, Absichten und Entwürfe müßten auf das vollkommenste mit den Begebenheiten

der Welt zusammenstimmen; oder wenn sich irgend ein Widerspruch zwischen ihnen fände, so müßte derselbe gar nicht bemerkt werden können.

Alle diese Bedingungen, und auch alle diejenigen, von denen ich oben geredet habe, könnten auf eine einzige zurückgebracht werden, nämlich diese, daß die verständigen Wesen ganz unempfindlich und gedankenlos wären. Ich habe an einem andern Orte bewiesen, daß der innere Grad einer schmerzhaften Empfindung, wenn alle übrigen Umstände gleich angenommen werden, allemal dem Grade der Aufmerksamkeit und Ueberlegung vollkommen angemessen seyn müsse. Diese Bemerkung wird durch die Erfahrung bestätigt. Je dümmer ein Thier ist, desto weniger ist es für den Schmerz empfindlich. Wenn alle verständige Wesen sich ihres Daseyns nur auf eine so unvollkommne Art bewußt wären, als die Thierpflanze; so würde sehr wenig Schmerz in der Welt seyn.

Um aber nun zu urtheilen, ob diese Bedingungen möglich oder unmöglich sind, müssen wir auch die Bedingungen erwägen, welche eben so nothwendig erfodert werden, wenn die verständigen Wesen angenehme Empfindungen haben sollen. Nicht die bloße Abwesenheit des Schmerzens macht glücklich; es wird noch weit mehr dazu erfodert, wenn das Leben eine ununterbrochne Reihe angenehmer Augenblicke seyn soll. Wenn nun die nothwendigen Bedingungen des Vergnügens denen eben so nothwendigen, welche die Befreyung von allem Schmerze fodert, widersprächen; so könnten wir ganz sicher behaupten, daß die vollkommne Glückseligkeit unmöglich sey.

Ich habe oben *) schon ausführlich genug von den Bedingungen geredet, welche jede Art des Vergnügens erfo-

*) In der Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

erfodert; ich darf also hier meinen Leser nur auf jene Ausführung zurückweisen. Was die sinnlichen Vergnügungen betrifft, die auf die Organisation des Körpers beruhen; so habe ich bewiesen, daß sie Ordnung und Regelmässigkeit in den Bewegungen, welche die Nerven der Sinne berühren, erfodern. Da unser Körper ein Theil der materiellen Welt ist, so wird er auch durch alle Bewegungen, die in der Welt vorgehn, modificirt. Wenn also ein jedes verständige Wesen von den äußern Gegenständen ununterbrochen angenehme Eindrücke erhalten sollte; so müßte alle Bewegung in der Welt, den Gesetzen der Schönheit und Ordnung, welche für alle Wesen dieselben sind, angemessen seyn.

Die intellektuellen Vergnügungen setzen nothwendig Kenntnisse, Reflexion, überhaupt Bildung des Geistes, und einen unaufhörlichen Fortgang von einem Grade der Einsicht zum andern voraus. Denn die Ideen, wenn sie auch noch so angenehm sind, verlieren doch durch die öftere Widerholung etwas von ihrem Reize; die alten müssen immer durch neue und noch mehr zusammengesetzte ersetzt werden. Die vollkommne intellektuelle Glückseligkeit kann also nicht ohne sehr ausgebreitete Kenntnisse und ohne eine sehr große Fertigkeit im Denken bestehen. Diese werden wenigstens in einem solchen Grade nöthig seyn, daß das verständige Wesen nicht in Gefahr ist, sich zu irren und daß es Wahrheit und Vollkommenheit in den Dingen gewahr werden kann, von welcher Seite sie sich ihm darstellen mögen. Da das Ganze oder die Natur der Gegenstand ist, mit dem sich die Seele unaufhörlich beschäfftigt; so müssen Ordnung und Schönheit allenthalben über sie ihren Glanz verbreiten, um die verständigen Wesen unaufhörlich mit solchen Gegenständen ihrer Betrachtung zu versorgen, die ihnen angenehme Empfindungen verursachen.

Die moralischen Vergnügungen setzen weniger Kenntnisse voraus, als die intellektuellen, aber mehr Thätigkeit. Sie fodern eine beständige aufmerksame Sorgfalt, den Zustand andrer verständiger Wesen kennen zu lernen, und eine Fähigkeit in dieselben wirken zu können. Dieß setzt in den verständigen Wesen selbst eine vollkommne moralische Güte und die genaueste Verbindung zwischen ihnen voraus. Denn ohne diese Verbindung könnte sich die moralische Güte gar nicht äußern. Es ist auch noch ferner nöthig, daß diese Verbindungen sich beständig vermehren und immer weiter ausbreiten. Denn das moralische Vergnügen muß unaufhörlich wachsen, wenn es nicht bald aufhören soll.

Dieß sind die Bedingungen, welche nothwendig erfodert werden, um von allem Schmerze frey zu seyn, und unaufhörlich von einem Vergnügen zum andern überzugehen. Man muß wohl bemerken, daß alle diese Bedingungen sich nicht bloß auf die besondre Natur des Menschen, sondern auf das Wesen eines jeden denkenden Geistes gründen; und daß sie daher auch bey allen diesen Arten verständiger Wesen, sie mögen seyn, welche sie wollen, dieselben seyn müssen. Mensch, Engel oder Erzengel haben am Ende doch alle eine Natur; und wenn sie höchstglücklich seyn sollen; so werden dazu immer eben dieselben Bedingungen erfodert, eine Klasse der Geschöpfe mag übrigens von der andern noch so sehr verschieden seyn.

Vergleicht man diese Bedingungen mit denen, welche nothwendig erfodert werden, wenn ein verständiges Wesen von allem Schmerze befreyet seyn soll; so kann man folgende Beobachtungen machen: 1) daß die Art der Beraubung, welche auf eine vollkommne Unempfindlichkeit, auf eine Erniedrigung aller intellektuellen Fähigkeiten zu den thierischen, und auf ein Unvermögen Wahrheit und moralische Schönheit zu bemerken und zu empfinden, beruht; daß diese Beraubung nicht seyn kön-

könne, ohne daß auch die Bedingungen, welche zum Vergnügen erfodert werden, darunter leiden. Denn man muß, wenn man auf diese Art dem Schmerz entweichen will, nothwendig alle die Fähigkeiten eines Wesens zerstören, die es in Stand setzen, sinnliches, intellektuelles und moralisches Vergnügen zu genießen. 2) daß folglich die übrigen nothwendigen Bedingungen zur Vermeidung des Schmerzens beynahe völlig dieselben sind, als die, welche zum Genuß des Vergnügens erfodert werden, deren Wesentliches auf der einen Seite die Vollkommenheit der intellektuellen Fähigkeiten und der Empfindsamkeit des Herzens, verbunden mit ausgebreiteten Kenntnissen; auf der andern eine vollkommne Ordnung in der Einrichtung und den Begebenheiten der Welt ist.

In diesen Bedingungen finden wir nun gar keinen Widerspruch, um dessen willen wir leugnen müßten, daß eine vollkommne Glückseligkeit möglich sey. Vielmehr da der Mensch fähig und dazu eingerichtet ist, seine intellektuellen und moralischen Fähigkeiten immer zu vervollkommnen, so scheint er vielmehr dazu bestimmt zu seyn, immer weiter und weiter zu der höchstvollkommnen Glückseligkeit fortzuschreiten. Und wenn man ferner annimmt, die Einrichtung der Welt sey das Werk eines unendlich weisen, allmächtigen Wesens; so ist es unmöglich, daß dieses Wesen nicht sollte den Gesetzen der Ordnung und Schönheit gemäß gehandelt haben. Denn es hätte ja sonst seinem eignen Wesen zuwider gehandelt. Ist aber die Welt nach diesen Gesetzen gebildet; so kann es schlechterdings weder in den Theilen noch im Ganzen irgend einen wirklichen Fehler geben; und wenn ein endlicher Geist solche Fehler zu bemerken glaubt, so müssen sie allemal nur anscheinend seyn. Da aber seine Fähigkeiten sich unaufhörlich von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern erheben; so ist es möglich, oder vielmehr wahrscheinlich, daß er auf irgend

einer dieser Stufen einmal die Dinge sehn wird, wie sie wirklich sind. Dann kann also kein Schmerz von aussen her dieß verständige Wesen mehr rühren; durch die Vollkommenheit seiner Fähigkeiten ist es auch keinem Schmerz, dessen Quelle in ihm selbst liegt, mehr unterworfen; also vom Schmerz überhaupt befreyet.

Die Voraussetzung eines unendlichen Wesens, das Urheber der Welt ist, führt uns auch in Absicht des Vergnügens zu eben so angenehmen und beruhigenden Folgerungen. Man wird, wenn man nur ein wenig nachdenkt, sich leicht überzeugen, daß alle nothwendige Bedingungen, die zum Vergnügen erfodert werden, den Geschöpfen eines solchen Wesens nicht entstehen können.

Aus allem, was ich bisher gesagt habe, läßt sich folgender Schluß ganz natürlich ableiten: Wenn man ein unendliches, höchstvollkommnes Wesen annimmt, das die Ursache alles dessen ist, was existirt; so ist es nicht nur möglich, sondern höchstwahrscheinlich, daß alle endliche verständige Wesen bey dem beständigen Fortgange ihrer Vollkommenheit, in irgend einem Zeipunkte, endlich einmal einen solchen Zustand erreichen werden, wo sie vor allem Schmerz gesichert, von einer angenehmen Empfindung zur andern übergehen werden. Dann wird jedes empfindende und verständige Wesen ganz glücklich seyn, dann wird von allen in allen Theilen der Welt nur Ordnung, Harmonie und Schönheit wahrgenommen werden.

Hier nun kömmt eine Frage vor, die wichtig und unsrer Aufmerksamkeit allerdings sehr würdig ist, nämlich diese: Wenn es möglich war, daß die Welt diesen höchsten Grad der Vollkommenheit erreichen konnte, warum gab ihn ihr das unendliche Wesen nicht gleich vom Anfange? Warum mußten die verständigen Wesen auf einem so unangenehmen und schmerzhaften Wege zur Vollkommenheit gelangen? Warum so vielen Schwachheiten, so vielen Irrthümern, so vielem Elende unter-

unterworfen seyn, um die Absicht ihres Daseyns zu erreichen? In der That ist dieß eine Untersuchung, die noch mehr, als bisher, von den Philosophen durchdacht zu werden verdiente. Wenn von dem Nichtseyn zur höchsten Stufe des Daseyns ein unmittelbarer Uebergang möglich wäre, ohne daß die verständigen Wesen dabey etwas verlören; so scheint es, als wäre eine solche Einrichtung vorzüglich würdig gewesen, von dem höchstgütigen Wesen beliebt zu werden. Da dieß aber nicht geschehn ist, könnten wir denn nicht auch eben so natürlich zurückschließen, daß eine solche Einrichtung nicht möglich war?

Allein worauf gründet sich denn diese Unmöglichkeit? Auf die Natur des Urhebers oder des Werkes? Wollte die Weisheit und Güte des unendlichen Wesens den endlichen verständigen Wesen so viele Uebel etwa nicht ersparen? Oder war die Natur dieser Wesen selbst keiner ganz reinen, mit keinem Uebel gemischten Glückseligkeit fähig? Ich wage es zu sagen, daß die Philosophen diese Fragen bisher etwas zu sehr obenhin beantwortet haben. Es sollte in der That bey dem ersten Anblicke scheinen, daß, da Gott den endlichen Wesen das Daseyn gab, er auch ihre Natur und ihre Eigenschaften nach seinem Belieben habe bestimmen und dabey gar kein Hinderniß von Seiten der Geschöpfe finden können. Nach dieser Voraussetzung hätte er sie untrüglich und vollkommen gut machen können, ohne irgend einige Vermischung mit dem Bösen. Man wagt es nun hieraus zu folgern, daß, weil Gott nicht so, wie man glaubt, daß er hätte handeln können, gehandelt hat, seine eigne Natur Ihn müsse davon abgehalten haben. Und man geht so weit, daß man auch gerne wissen möchte, welche besondre Eigenschaften Ihn vermocht haben, dem Bösen einen Eintritt in seine Welt zu erlauben? Man hat geglaubt, hiebey eine unendliche Weisheit zu entdecken, welche das wirkliche

Uebel zugelassen habe, um dadurch grösseres zu vermeiden, und das möglichste Gute hervorzubringen.

Wenn man dieß Räsonnement etwas genauer untersucht; so findet man, daß es zwar dem Scheine nach das Uebel einer Zulassung der göttlichen Weisheit beymißt, in der That aber voraussetzt, das Uebel sey durch die Natur der endlichen Wesen nothwendig, weil ja die höchste Weisheit nichts anders thun soll, als das Uebel vermindern, so viel es möglich ist; das heißt, so weit es die natürliche Unvollkommenheit der Geschöpfe zuläßt. Wenn eine Welt, in der alle verständige Wesen zu allen Zeiten die höchste Glückseligkeit genössen, möglich gewesen wäre; so würde sie ohne Zweifel auch durch die höchste Weisheit wirklich geworden seyn. Ich habe aber bewiesen, daß eine solche Welt möglich sey, wenn man voraussetzt, daß das erste Wesen allen seinen verständigen Geschöpfen gleich anfangs den höchsten Grad von Vollkommenheit des Verstandes und Herzens hätte geben können, den sie, bey der itzigen Einrichtung nach und nach, und erst nach gewissen Zeitperioden erreichen. Wollte man behaupten, daß die göttliche Weisheit einen solchen Sprung nicht habe zulassen können; so wäre man verbunden, zu beweisen, was daraus für Uebel würden entstanden seyn. Da ein solcher Beweis gewiß nicht wird geführt werden können; so bleibt nichts, als der Gedanke übrig, daß dieser Sprung mit der Natur endlicher Wesen nicht bestehen könne. Dieß angenommen siehet man deutlich ein, daß das Uebel durch gar keine Veranstaltung habe verhindert werden können, wenn endliche Wesen existiren sollten.

Ich habe also nun bewiesen, daß nicht irgend eine Eigenschaft des unendlichen Wesens, sondern die Natur der endlichen Wesen selbst es unmöglich mache, daß diese ganz vollkommen glücklich seyn können. Diese Unmöglichkeit ist eigentlich diese: Die Natur eines endlichen Wesens erlaubt nicht, daß es denjenigen Grad von Voll-

Kom-

kommenheit, welcher zu der höchsten Glückseligkeit nothwendig ist, erreiche, ohne vorher eine gewisse Anzahl niedrigerer Grade, wo es bald Vergnügen, bald Schmerz empfand, durchgegangen zu seyn. Dieß ist also nicht nur dem menschlichen Geschlechte, sondern auch allen verständigen endlichen Wesen überhaupt eigen, daß sie die höchste Glückseligkeit nicht genießen können, ohne vorher Schmerz und Unannehmlichkeiten erfahren zu haben.

Die Gründe, auf welchen wir diesen wichtigen Grundsatz gebauet haben, beruhen theils auf die Erfahrung, da wir sehen, daß alle endliche Wesen, die wir kennen, noch nicht den höchstmöglichen Grad ihrer Glückseligkeit erreicht haben; theils anf die Eigenschaften Gottes, da wir uns den Gedanken nicht erlauben können, daß eine bessere und vollkommnere Einrichtung der Dinge möglich gewesen sey, als die ist, welche wir wirklich geworden sehn. Wir können aber auch noch auf einem andern Wege uns die Wahrheit, von der wir reden, beweisen. Man kann nämlich aus der Natur eines endlichen Wesens selbst zeigen, es sey unmöglich, daß es auf einmal, das heißt ohne alle Folge, das werde, was es durch den stufenweisen Fortgang seiner Vollkommnung werden kann. An diesen Beweis hat, so viel mir bekannt ist, noch kein Philosoph gedacht; und er kann doch, wenn er wohl geführt und mit andern Beweisen verbunden wird, allen Zweifeln gegen die höchste Güte Gottes und gegen die Vollkommenheit der Welt völlig abhelfen. Denn da Gott das Wesen der Dinge nicht ändern kann, so konnte er auch den endlichen Wesen nicht zu allen Zeiten den höchsten Grad der Glückseligkeit geben, weil das wesentlich unmöglich ist.

Ich gestehe gern, daß es mir nicht leicht scheint, aus der Natur endlicher Wesen demonstrativisch zu beweisen, es sey unmöglich, daß diese Wesen durch einen Sprung und ohne Folge so glücklich seyn können, als sie es zu wer-

werden fähig sind. Doch glaube ich, man könne hierüber so viel sagen, als zur Einsicht der Wahrheit dieses Grundsatzes, und zur Unterdrückung aller Arten von Zweifel und Klagen hinlänglich ist. Ich will also meine Bemerkungen über diesen Gegenstand vortragen, und hoffe, daß die Neuheit und Schwierigkeit mich entschuldigen werden, wenn das, was ich sagen will, meinen Lesern nicht so einleuchtend und überzeugend schiene, als ich es wünschte.

Es sey mir erlaubt, den Gründen, womit ich meine Behauptung beweisen will, noch eine allgemeine Bemerkung voranzuschicken. Es ist sehr einleuchtend, daß eine vollkommen beruhigende Untersuchung dieser Art eine ganz deutliche, genaue und vollständige Einsicht in die Natur der endlichen verständigen Wesen erfodere. Denn erst muß man das Wesen des Dinges, wovon die Rede ist, bis auf den Grund kennen, ehe man deutlich einsehen kann, ob etwas mit diesem Wesen übereinstimme, oder ihm widerspreche, das heißt, möglich oder unmöglich sey? Nun haben wir aber gewiß keine solche ordentliche und vollständige Einsicht von der Natur verständiger Wesen; man darf sich also auch nicht schmeicheln, jemals mit vollkommner Gewißheit sagen zu können, dieses oder jenes sey in Absicht dieser Wesen möglich oder unmöglich. Wir mögen noch so viel über diese Gegenstände denken; es bleibt doch immer ein gewisser Grad der Ungewißheit übrig.

Diese Bemerkung soll nicht nur die Unvollkommenheit, welche man in dem folgenden Räsonnement finden wird, entschuldigen; sie soll auch zugleich diejenigen vorsichtig machen, welche bey dieser Untersuchung Einwürfe gegen die höchste Güte Gottes machen wollen. Es ist ihnen nicht erlaubt, diesen Einwürfen ein besonderes Gewicht beyzulegen, wenn sie nicht überzeugend beweisen können, es sey Gott möglich gewesen, die verständigen Wesen auf einem kürzern Wege, als er gethan hat, glück-

lich

lich zu machen. Man darf auch diese Möglichkeit nicht als etwas annehmen, das schon durch sich selbst gewiß wäre. Es werden unendlich ausgebreitetere und vollständigere Einsichten als wir itzt haben, dazu erfodert, um hierinn ganz sicher urtheilen zu können. Nichts ist unter den Menschen gewöhnlicher, als daß sie die allgemeine Einrichtung der Welt tadeln; und nichts ist gleichwohl schwerer, als hierüber mit Kenntniß der Sache reden zu können. Ich werde einen so erhabnen und so schweren Gegenstand nicht ohne eine gewisse Schüchternheit behandeln, und alle mögliche Vorsicht anwenden, um nicht an die Klippen zu stoßen, die so schwer zu vermeiden sind.

Kein endliches verständiges Wesen kann eher glücklich seyn, bis es eine gewisse Reihe deutlicher Ideen gehabt hat. Man hat schon lange bewiesen, es sey ein unterscheidendes Kennzeichen des unendlichen Wesens, daß es alles, was es seyn kann, zu gleicher Zeit ist; da hingegen ein endliches Wesen nur stufenweise die höchste Vollkommenheit seines Daseyns erreichen kann. Wir finden auch hier davon ein sehr merkwürdiges und besonderes Beyspiel. Ich habe schon weiter oben gesagt, daß die vollkommenste Glückseligkeit ausgebreitete Einsichten und deutliche Ideen voraussetzt; und mithin alles dasjenige, was nothwendig ist, diese Einsichten und diese Ideen zu erwerben. Wenn wir aber die Natur eines endlichen Wesens erwägen, so finden wir, daß es nur in einer gewissen Zeit sich Kenntnisse erwerben kann; und daß je vollkommener und mannichfaltiger die Kenntnisse, je mehr und je deutlicher die Ideen sind, auch desto längere Zeit erfodert wird, sie zu erwerben. Wir wollen einmal annehmen, ein endliches verständiges Wesen hätte in dem ersten Augenblicke seines Daseyns alle mögliche Ideen, das heißt, ein anschauendes Bild von dem Ganzen. Müßte nicht diese Idee nothwendig sehr verwirrt seyn? Denn sollte sie

deutlich seyn; so müßte das endliche Wesen durch eine einzige Handlung des Verstandes alles, was da ist, und alle unzählbaren Arten des Daseyns umfassen und sich vorstellen können; es müßte ganz deutlich und vollständig das Daseyn der Welt mit allem, was davon abhängt, kennen. Dieß aber ist gerade der unterscheidende Vorzug des unendlichen Wesens. Ein endliches Wesen kann nur wenige Gegenstände auf einmal umfassen; es gehören verschiedne und wiederholte Handlungen seines Verstandes dazu, wenn es seine Einsichten erweitern, und sie bis zu einem vorzüglichen Grade von Deutlichkeit erhöhen soll. Da es seiner Natur nach unmöglich in einem Zeitpunkte auf alle einzelne Ideen, welche die Idee des Ganzen in sich schließt, eine gleich große Aufmerksamkeit wenden kann; so muß es nothwendig seine Aufmerksamkeit nach einander bald auf diesen bald auf jenen Theil richten. So muß also ein endliches Wesen, es mag auch noch so viel Stärke des Geistes besitzen, nothwendig Zeit dazu gebrauchen, um alle besondere Ideen, welche eine zusammengesetzte Idee enthält, sich deutlich zu machen.

Noch weniger aber kann dieses Wesen eine Kenntniß von wirklichen Begebenheiten, von Wirkungen der Ursachen ohne eine Folge von Ideen haben. Denn gehört zu dieser Kenntniß nicht nothwendig Erfahrung, und zu der Erfahrung Zeit?

Noch mehr. Wenn wir mit etwas Aufmerksamkeit überlegen, wie das endliche Wesen deutliche Begriffe erwerben könne; so wird es uns ganz einleuchtend, daß dazu auf einanderfolgende Handlungen des Verstandes erfodert werden, die so sehr von einander verschieden sind, daß sie schlechterdings nicht zu gleicher Zeit geschehen können. Was für verschiedne Aeußerungen des Geistes sind nicht die Aufmerksamkeit, die Reflexion, das Gedächtniß, die Abstraktion, das Verbinden oder Trennen der Ideen u. s. w.? Ist es wohl möglich, daß ein endliches

liches Wesen zu gleicher Zeit sich auf so ganz verschiedne Arten äußern könnte?

Alles dieses, dünkt mich, beweiset genugsam, daß ein endliches Wesen gründliche und ausgebreitete Einsichten nicht anders als in einer gewissen Zeit erwerben kann; und daß es also Gott selbst unmöglich war, Wesen zu schaffen, die gleich in dem ersten Augenblicke ihres Daseyns alle die Kenntnisse hatten, die zu der höchsten Glückseligkeit nothwendig erfodert werden. Ich weiß sehr wohl, daß man gemeiniglich glaubt, die Allmacht könne durch eine einzige Handlung auch die roheste Seele erleuchten. Aber es kömmt hier nicht auf das an, was man sich ohne alle Kenntniß der Sache einbildet. Ein Mensch, der gar nichts von Geometrie weiß, kann sich einbilden, es sey nichts leichter, als ein Dreyeck zu verfertigen, das zwey rechte Winkel hätte, ob dieß gleich ein völliger Widerspruch ist. Da die Voraussetzung, deren ich vorher erwähnt habe, der wesentlichen Natur eines endlichen Wesens ganz zuwider ist, so wenig es auch beym ersten Anblicke den Schein hat; so ist sie auch unmöglich, weil Gott dem endlichen Wesen nicht die Eigenschaften des unendlichen beylegen kann.

Ich habe oben bemerkt, und auch schon anderswo bewiesen, daß je gründlicher und ausgebreiteter die Kenntnisse, je vollkommner die Fähigkeiten eines endlichen Wesens sind; desto gesicherter es vor dem Schmerze, und desto fähiger es zum Genuße jeder Art von Vergnügen ist. Hieraus folgt also, (wenn alle übrigen Umstände gleich sind) daß je mehr Zeit es angewandt hat, seine Kenntnisse vollkommner zu machen, desto mehr nähert es sich der höchsten Glückseligkeit. Nur in einer gewissen Zeitfolge also kann das endliche Wesen dasjenige werden, was ihm seine eingeschränkte Natur nicht erlaubt in dem ersten Augenblicke seines Daseyns zu seyn. Jeder, der nur irgend eine Idee von dem hat, was Erkenntniß und Wahrheit ist, muß sich sehr leicht überzeugen können,

 daß

daß das Reich der Wahrheit ganz unermeßlich und unbegränzt sey. Es ist ein Meer ohne Grund, aus welchem die verständigen Wesen unaufhörlich neue Ideen, neue Kenntnisse, neue Vergnügungen schöpfen. Nie werden sie aufhören, an Vollkommenheit und Einsichten zu wachsen.

Diese Betrachtung muß uns noch auf eine Folgerung leiten, welche alle die Dunkelheiten, durch welche die menschliche Vernunft so oft aufgehalten wird, wenn sie über die Wege und Absichten Gottes nachdenken will, zerstreuen kann. Wenn bey dem endlichen Wesen alles successiv ist; so kann es unmöglich schon in dem ersten Augenblicke seines Daseyns vollkommen glücklich seyn. Es kömmt aus den Händen seines Schöpfers begabt mit allem, was es bedarf um so glücklich zu seyn, als es nach seinen Verbindungen und Verhältnissen mit allen übrigen Wesen seyn kann. Aber eh es das wird, muß es erst nach und nach seine Fähigkeiten entwickeln. Sein Daseyn fängt mit einer sehr dunkeln und höchstschwachen Empfindung desselben an. Seine ersten Ideen sind ganz natürlich sehr verwirrt, und nur von sehr schwachen Empfindungen begleitet. Unterdessen werden die angebornen Fähigkeiten immer mehr geübt, immer weiter vervollkommnet; und also wird das Wesen selbst immer aufgeklärter. Seine Vergnügungen werden immer häufiger, und auch immer ausgebreiteter und gründlicher; ohne daß sie deswegen jemals aufhören müßten; denn sie sind eines Wachsthumes ins Unendliche fähig. So wird also dieses Wesen, das in dem ersten Augenblicke seines Daseyns nur eine gedankenlose und unempfindliche Monade war, in entferntern Zeitperioden ein erhabner Geist, der sich dem unendlichen Wesen unaufhörlich nähert, so nähert, wie sich ein endliches Wesen dem unendlichen nähern kann. Dieß ist eine kurze Abbildung seines Fortganges, der auf die unveränderliche Einrichtung seiner Natur gegründet ist.

Nach-

Nachdem ich als einen vorläufigen Grundsatz festgesetzt habe, „daß die endlichen Wesen nicht auf einmal sondern nur in einer gewissen Zeitfolge vollkommen glücklich werden können;“ so untersuche ich nun auch die Frage: „ob es nothwendig war, „daß sie vorher einen Zustand unangenehmer Empfindungen durchgehen mußten?“ Hier, dünkt mich, kann man schon vorhersehen, daß eine kurze Untersuchung hinreichen werde, diese Frage bejahen zu lassen. Denn wenn man allen Ursachen des Schmerzens nachgeht; so sieht man sie endlich in einer gemeinschaftlichen Quelle, nämlich in den Schranken und der Unvollkommenheit der endlichen Wesen vereiniget. Eben deswegen, weil alle endliche Wesen nothwendig unvollkommen sind, sind sie auch ganz nothwendig dem Schmerz unterworfen, und können schlechterdings nicht eher von ihm befreyt werden, als bis sie den obgedachten Grad der Vollkommenheit erreicht haben; welches aber schwerlich eher als in einem Zeitpunkte geschehen kann, der von ihrer Entstehung sehr weit entfernt ist. Eine etwas genauere Zergliederung der Begriffe, welche bey dieser Frage zum Grunde liegen, wird dieses vorläufige Urtheil noch weiter bestätigen.

Wir haben es als eine sehr nothwendige Bedingung zur Vermeidung des Schmerzens befunden, daß die verständigen Wesen alle ihre Begierden, Wünsche und Entwürfe den Begebenheiten der Welt vollkommen gleichmäßig einrichten. Daß die Begebenheiten der Welt unsern Wünschen zuwider laufen, ist ohne Zweifel die gewöhnlichste Ursache unsrer Schmerzen. Es ist also vorzüglich wichtig, daß wir untersuchen, ob die endlichen Wesen von dieser Art Schmerzen befreyet seyn können, oder nicht?

Die Welt ist ein System, welches durch das unendliche Wesen hervorgebracht und geordnet ist. Diese Wahrheit lege ich hier als ausgemacht zum Grunde. Alle

Theile dieses Systems, die gleichzeitigen und die auf einanderfolgenden, müssen demnach so mit einander verbunden seyn, daß sie ein regelmäßiges Ganze ausmachen, dessen Theile nach den allgemeinen Gesetzen der Vollkommenheit und Schönheit, die das Wesen dieses Systems bestimmen, eingerichtet sind. Es bedarf nur einer sehr geringen Aufmerksamkeit, um einzusehen, daß jede andere Vorstellung von der Welt sich mit dem Begriffe eines unendlichvollkommnen Urhebers schlechterdings nicht vertrage. Wenn aber dem so ist, so hängt nun jede einzelne Begebenheit von dem Ganzen ab, und um zu beurtheilen, ob eine gewisse Sache sich in der Welt begeben solle, muß man von diesen Ganzen eine deutliche Vorstellung haben.

Nun ist es aber ganz einleuchtend, daß ein verständiges Wesen gar keine andern Entwürfe und Wünsche haben könne, als die ganz natürliche und nothwendige Folgen seiner Ideen sind. Wenn mir z. B. etwas gut scheint, so ist es ganz unmöglich, daß ich nicht eine Begierde empfinden sollte, dieses Gute zu besitzen; und eben so unmöglich ist es, daß ich wünschen sollte, etwas zu besitzen, wovon ich gar keinen Begriff habe. Die Wünsche nnd Begierden eines jeden verständigen Wesens müssen also nothwendig aus der Beschaffenheit seiner Ideen entspringen, und durch sie bestimmt werden. Diese Ideen werden nun wieder durch die Stelle, welche ein Wesen in dem Ganzen einnimmt, durch den Grad seiner Fähigkeit, und durch die Zeit, in welcher es dieselbe hat vervollkommnen können, bey jedem einzelnen Wesen ganz verschieden bestimmt. Sie sind also eine lange Zeit hindurch nur sehr eingeschränkt; so lange nehmlich das verständige Wesen nur einen gewissen Theil des Ganzen zu übersehen fähig ist. Nach und nach lernt es immer mehr übersehn, und seine Ideen werden also auch immer mehr erweitert und berichtigt. Hieraus folgt nun, daß die Wünsche des endlichen Wesens unmöglich immer

mit

mit den Begebenheiten der Welt, welche die Resultate der Gesetze des Ganzen sind, übereinstimmen können. Dieß wäre nur dann möglich, wenn das endliche Wesen einen deutlichen Begriff von dem Ganzen hätte; und alle Triebfedern der Begebenheiten kennte. Dann würde es einsehn, was und warum alles geschehn und geschehn müßte; es würde empfinden, daß alles, was geschieht, den Gesetzen der Ordnung und Vollkommenheit ganz angemessen sey. Es würde mit allem, was ihm begegnete, gerne zufrieden seyn; und sich mit Vergnügen dem Laufe der Natur überlassen.

Was ich hier gesagt habe, bestätiget die Erfahrung. Je ausgebreiteter und richtiger die Einsichten eines verständigen Wesens sind; desto seltener betrügt es sich in seinen Erwartungen des Künftigen, desto weniger wünscht es sich unmögliche Dinge. Der Begriff des Ganzen ist unendlich mannichfaltig und zusammengesetzt. Er ist anfangs nur sehr dunkel; nach und nach wird er mehr entwickelt und erhält mehr Deutlichkeit. Je mehr die Vernunft an Stärke gewinnt; desto mehr werden auch ihre Vorstellungen von den Dingen dem Wesen derselben angemessen, und in eben dem Maße werden die Schmerzen vermindert. So nimmt also die Vollkommenheit und Glückseligkeit der verständigen Wesen immer in gleichem Verhältnisse zu. Wenn dieß Ganze nicht unendlich ist, sondern gewisse Schranken hat; so ist es möglich, daß ein endliches Wesen einmal eine deutliche Idee von dem Ganzen erhalte, und dann, wie es eine natürliche Folge ist, von allen Schmerzen befreyt bleibe. Frohe und reizende Aussicht, die jedem denkenden Wesen den Wunsch, unsterblich zu seyn, abdringen muß!

Aus allem dem, scheint es mir nun ganz offenbar zu seyn, daß ein endliches Wesen unmöglich von allen Schmerzen frey seyn könne, welche aus dem Mangel der Uebereinstimmung seiner Wünsche

und Begierden mit den Begebenheiten der Welt entspringen.

Was ich hier gesagt habe, läßt sich sehr leicht auch auf eine andere Quelle des Mißvergnügens anwenden, welche die Mißhelligkeit zwischen den Gesinnungen und Handlungen, und überhaupt dem moralischen Charakter eines verständigen Wesens und zwischen den ewigen Gesetzen der Ordnung ist, in welchem der moralische Charakter der Welt besteht. Wenn ein verständiges Wesen in die Welt tritt; so kann es den Charakter derselben nur erst nach einer langen Erfahrung und nach vielem Nachdenken kennen lernen. Selbst das höchste Wesen kann es nicht von diesen Lehrjahren befreyen, weil es ganz unmöglich ist, wie ich schon oben bewiesen habe, daß ein endliches Wesen alles zu gleicher Zeit wisse. So lange es nun aber die Gesetze der moralischen Ordnung, der Billigkeit, der Güte nicht kennt; so lange kann es auch schlechterdings nicht nach diesen Gesetzen denken und handeln. Da es nur einen unendlich kleinen Theil des Ganzen einigermaßen übersieht, so müssen seine Urtheile dadurch sehr beschränkt und einseitig werden; und da es mit sich selbst am meisten bekannt ist, so müssen auch seine Handlungen sich vorzüglich nur auf sein eigenes Ich beziehen, und daher oft den allgemeinen Gesetzen des Ganzen zuwiderlaufen. Um sich hievon recht gewiß zu überzeugen, darf man sich nur den Fall denken, wo ein Mensch sich selbst zuwiderhandelt; welches ein sehr gewöhnlicher und sehr bekannter Fall ist. Er muß schon sehr viel Zeit haben, ehe er nur seine eigne Natur recht kennen lernet; und wenn er sie kennt, so muß er sich erst lange üben, um sich diese Vorstellung davon immer recht gegenwärtig zu erhalten. So lange er das noch nicht kann, so widerfährt es ihm sehr oft, wie die Erfahrung durch manche Beyspiele zeigt, daß er wider sich selbst handelt.

Jedes endliche denkende Wesen ist also im Anfange seines Daseyns nothwendig der Gefahr ausgesetzt, wider die Gesetze der Ordnung zu handeln, und sich sogar Neigungen zu erwerben, die diesen Gesetzen gänzlich entgegen sind. Denn in diesem ersten Zustande muß nothwendig ein solches Wesen nur einen sehr geringen Grad von Kraft besitzen, und nur sehr eingeschränkte Grundsätze und Triebfedern seiner Handlungen haben. Es kann also auch unmöglich von den Schmerzen, die aus dieser Unvollkommenheit erwachsen, frey bleiben, oder es müßte niemals seine moralischen Unvollkommenheiten bemerken können. Aber durch dieses Mittel würde es weit mehr von der Seite des Vergnügens verlieren, als es von der Seite des Schmerzens gewönne; denn eine deutliche Kenntniß seines eignen innern Zustandes und seines Charakters ist zur Glückseligkeit schlechterdings unentbehrlich. Bey den Thieren verhält es sich wirklich so, daß sie oft der moralischen Ordnung der Welt zuwider handeln, und ähnliche Ausschweifungen, wie die Menschen begehen, aber kein moralisches Mißvergnügen darüber empfinden, weil sie gar nicht fähig sind, über ihre Handlungen nachzudenken. Allein ohne dieses Nachdenken kann denn auch eben so wenig moralisches Vergnügen als Mißvergnügen Statt finden. Dieß widerlegt (im Vorbeygehen zu sagen,) die Scheingründe gewisser beredter Philosophen, die den Zustand der Thiere über den menschlichen erheben, weil sie von einer Menge Schmerzen, die den Menschen quälen, befreyt bleiben. Es ist wahr, die Thiere empfinden in ihrem itzigen Zustande weniger Schmerz als die Menschen; aber kann wohl die Glückseligkeit eines Thieres nur einigermaßen mit derjenigen in Vergleichung gestellt werden, die ein Wesen genießt, das Empfindung und Vernunft besitzet; das denken kann?

Aus diesem Räsonnement scheint es also nun ganz deutlich zu folgen, daß ein verständiges endliches

Wesen schlechterdings nicht den höchsten Grad der Glückseligkeit, deren es fähig ist, erreichen könne, ohne vorher einen Zustand mannichfaltiger Schmerzen und Leiden durchzugehen; und daß wenn man ein endliches Wesen von allem Schmerz befreyen wollte, man ihm auch zugleich alle Glückseligkeit rauben müßte. Diese Wahrheit muß uns nun dazu dienen, daß wir alle Zweifel gegen die höchste Güte des unendlichen Wesens fahren lassen, und uns über unsre künftige Glückseligkeit keine Unruhe machen. Wenn überhaupt kein endliches verständiges Wesen, so vollkommen es auch immer seyn mag, nur die erste Stufe der Glückseligkeit erreichen kann, ohne sich vorher in einem Vorbereitungszustande zu befinden, der es allen Arten unangenehmer Empfindungen aussetzt, so darf man sich warlich nicht wundern, wenn ein Wesen, wie der Mensch, das lange nicht die erste Stelle unter den endlichen Wesen einnimmt, durch Schmerz und Leiden zu der höchsten Glückseligkeit durchdringen muß.

Es ist freylich wahr, unsre zu beschränkten Einsichten erlauben nicht, daß wir in allen einzelnen Fällen begreifen, wie schlechterdings nothwendig die Uebel sind, deren einige alle Menschen ohne Ausnahme, andre nur einige einzelne Menschen betreffen. Wenn wir aber einmal wissen, daß die Uebel überhaupt unvermeidlich sind; so müssen wir uns dann auch in Absicht der besondern Vertheilung derselben, ganz durch die unendliche Güte des höchsten Wesens beruhigen. Unsre Erfahrung zeigt uns nur die ersten Anfänge unsers Daseyns, nur einen unendlich kleinen Theil desselben. Denn ein Jahrhundert ist so viel als nichts, gegen die Ewigkeit. Wenn man aus dem Geschrey des neugebornen Kindes weissagen wollte, daß sein Leben eine ununterbrochne Reihe von Klagen und Seufzern seyn würde; so würde das sehr unbündig geschlossen seyn. Das gegenwärtige Leben des Menschen aber ist nur der erste Augenblick seines Daseyns, der unmöglich schlech-

schlechterdings vollkommen seyn kann: aber die Unvollkommenheit desselben giebt keinen Grund zu glauben, daß sein Daseyn beständig unglücklich seyn werde. Vielmehr, je länger, je aufmerksamer wir die Natur der verständigen Wesen untersuchen; je mehr wir auf das, was uns selbst die Erfahrung darüber lehret, aufmerksam sind, desto mehr werden wir überzeugt, daß alle Fähigkeiten dieser Wesen sich unaufhörlich von einem Grade der Vollkommenheit zum andern erheben; desto mehr wird unsre Hoffnung gestärkt, daß ihre künftige Glückseligkeit ganz vollkommen seyn werde.

So finden wir also von der einen Seite, daß eine unumschränkte Güte den verständigen Wesen das Daseyn gab, und von der andern, daß die Natur dieser Wesen selbst sie einer unaufhörlichen Vervollkommung fähig mache. Da aber die höchste Glückseligkeit nicht ohne die höchste Vollkommenheit bestehen kann; so muß es auch unsre angelegentlichste Sorge seyn, uns immer vollkommener zu machen. So lange wir empfinden, daß wir noch vollkommner seyn könnten, als wir sind; so lange können wir auch gewiß noch glücklicher seyn, als wir sind. Gerade in dem Maaße, wie wir an Vollkommenheit wachsen, werden sich auch unsre Schmerzen vermindern, und unsre Vergnügungen vermehren. Die frohe Hoffnung, daß unsere Vollkommenheit und Glückseligkeit unaufhörlich wachsen werde, muß uns auch ermuntern, mit Vergnügen auf der Bahn fortzugehn, die vor uns eröffnet ist; sie muß uns mit Liebe und Ehrfurcht für das unendlich gütige Wesen erfüllen, das alle verständigen Geschöpfe aus dem Nichts hervorzog, um sie so glückselig zu machen, als sie nur werden können.

Gedan-

Gedanken

über einige Eigenschaften der Seele, in sofern sie mit den Eigenschaften der Materie eine Aehnlichkeit haben, zur Prüfung des Systems des Materialismus.

Es giebt in allen Wissenschaften Wahrheiten, welche wir durch ein gewisses anschauendes Gefühl empfinden, noch ehe wir im Stande sind, sie mit der gehörigen Schärfe zu beweisen. Selbst in der Geometrie, welche unter allen Wissenschaften der strengsten Beweise fähig ist, findet man Wahrheiten dieser Art. Der Mathematiker nimmt sie ohne Beweis an und rechtfertiget eben dadurch den Philosophen, wenn dieser gewisse Sätze als wahr gelten läßt, deren Wahrheit wir durch Hülfe des natürlichen gesunden Gefühls einsehen, ohne sie durch auseinandergesetzte Vernunftschlüsse beweisen zu können. Man nimmt diese Sätze indessen an — als wahrscheinliche Hypothesen, in der Hoffnung, dereinst die wahren Gründe ihrer Erweislichkeit zu entdecken.

Dieß sind ohne Zweifel diejenigen Wahrheiten, welche Cicero Urtheile der Natur nennet, und von denen er sehr richtig sagt, daß die Zeit sie immer mehr und mehr bestätigt, welche hingegen jene willkührlich und ohne Grund angenommenen Hypothesen nach und nach vernichtet. Opinionum commenta delet dies, naturae iudicia confirmat. Und wir sehen auch wirklich, wie durch die Länge der Zeit und durch den immer richtigern Gebrauch des gesunden Verstandes, eine Menge falscher und unter den Alten ziemlich herrschender Meinungen, sind vernichtet worden, da sich hingegen gewisse Wahrheiten jener Art, welche schon von den alten Weltweisen

als

als Wahrheiten erkannt wurden, nicht nur bis auf unsere Zeiten erhalten, sondern auch durch Bemerkungen und Entdeckungen der Neuern immer mehr bestätigt haben.

Zwo der allerwichtigsten Wahrheiten sind Beyspiele dieser Dauerhaftigkeit: das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Es ist ausgemacht, daß der gesunde Verstand hinreicht, diese beyden Wahrheiten zu erkennen; denn alle Völker haben sie angenommen, welche nur einen gewissen Grad der Vernunft erreicht hatten. Dessen ungeachtet aber kann man dennoch nicht sagen, daß auch die größten Philosophen des Alterthums zureichende Beweise davon gegeben hätten. Aber doch ist die Glaubwürdigkeit dieser Wahrheiten durch den Fortgang der Philosophie unter den neuern nicht nur nicht vermindert, sondern vielmehr bestätigt worden. Und man kann hoffen, die Philosophie dereinst auf einer höhern Stufe der Vollkommenheit zu sehen, wo sie uns dann für diese Wahrheiten eben so einleuchtende Beweise geben wird, als die Geometrie in ihrer vollkommensten Evidenz.

So lange die Philosophie diese Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, müssen wir alle Bemerkungen sorgfältig sammeln, welche diesen Wahrheiten einen neuen Grad der Glaubwürdigkeit geben können. Und in dieser Absicht will ich itzt einige unleugbare Eigenschaften der Seele entwickeln, und mit gewissen ähnlichen Eigenschaften der Materie vergleichen, um zu entdecken, was darinnen für, oder wider das System des Materialismus enthalten ist.

Wenn wir auf das, was in uns vorgeht, genau Acht haben, so können wir überzeugt werden, daß wir thätige Wesen sind. Wir fühlen eine Kraft, eine Energie in uns, welche sich beständig bestrebt, in uns oder außer uns eine Veränderung hervorzubringen. Und eben diese Thätigkeit scheint die wesentlichste Eigenschaft unserer

Seele

Seele zu seyn, woraus man alle ihre Veränderungen erklären könnte. Aus dieser Thätigkeit entstehen gewiß unsere Neigungen und Leidenschaften, und es setzt uns nichts in eine stärkere Bewegung, als alles dasjenige, was sich eben dieser wesentlichen Thätigkeit, entweder in uns selbst, oder außer uns zu widersetzen scheint. Nichts ist in unserer Natur so beständig, nichts bringt so große Wirksamkeiten darinnen hervor, als der Trieb unsere innern Kräfte thätig und in einer freyen Wirksamkeit zu erhalten. Auch das Vergnügen und der Schmerz sind Wirkungen dieser Thätigkeit. Jenes, das Vergnügen, entspringt aus der freyen Aeußerung unserer thätigen Kräfte, welche durch ein nun überwundenes Hinderniß in ihrer Thätigkeit unterbrochen wurden. Und der Schmerz ist im Grunde nichts anders, als die Wirkung angestrengter vergeblichen Bemühungen, unsere Thätigkeit zu äußern, wo unüberwindliche Hindernisse die Aeusserung unmöglich machen.

Die Thätigkeit der Seele giebt sich nicht nur in den Bewegungen des Vergnügens und des Schmerzens zu erkennen, sondern man kann überhaupt annehmen, daß der Mensch seiner wesentlichen Natur nach, beständig nach neuen Vorstellungen begierig ist und sich unabläßig bemühet, seinen Zustand immer zu verändern. Kaum haben wir das, wornach wir strebten, gesehen oder empfunden, so folget auf dieses Vergnügen der Befriedigung, schon wieder eine neue Bestrebung nach andern Empfindungen. Daher kömmt der unerträgliche Zustand der Langenweile in welchem wir uns befinden, wenn die wesentliche Thätigkeit der Seele aus Mangel der Gegenstände, außer Wirksamkeit gesetzt ist.

Es würde überflüßig seyn, wenn ich mich noch länger bey den Beweise dieser Wahrheit aufhalten wollte, von welcher sich ein jeder überzeugen kann, der nur fähig ist, sich selbst zu beobachten. Aber was noch hier

eine

eine Untersuchung verdient, das ist der Ursprung oder die Ursache dieser unleugbaren Thätigkeit unserer Seele.

Ist sie wirklich der Seele an und für sich eigen, oder ist sie die Folge der materiellen Kräfte, welche auf die Werkzeuge des Körpers wirken? Es ist nicht zu leugnen, daß einige Erfahrungen diese letztere Meinung zu begünstigen scheinen. Wir sehen, daß mit der Wirkung der Organen auch die innere Thätigkeit aufzuhören scheint. Wäre ein thätiges und von jenen materiellen Kräften, welche in die Organen wirken, unabhängiges Wesen in uns, so könnten wir, scheint es, niemals in diesen Zustand der Nichtthätigkeit versetzt werden, welche allezeit auf die gänzliche Unwirksamkeit der körperlichen Werkzeuge erfolgt. Dieser Zustand scheint demnach ein klarer Beweis zu seyn, daß unsere ganze Thätigkeit nichts anders ist, als die Folge eines gewissen Reizes der körperlichen Werkzeuge, und daß man folglich keinen Grund hat, dieselbe einem thätigen Wesen zuzuschreiben, welches in uns wohnte und uns wesentlich eigen wäre.

Ich werde in der Folge Gelegenheit haben, mich über diese scheinbare Nichtthätigkeit der Seele, oder des thätigen Wesens zu erklären, welche auf die Unwirksamkeit der Organen erfolgen soll. Ich begnüge mich für itzt, einige allgemeine Anmerkungen zu machen, welche zu beweisen scheinen, daß die Thätigkeit unsrer Seele von der Apperception, oder von dem was Descartes Bewußtseyn nennt, unabhängig ist, und daß die Seele ihre Energie haben kann, wenn sie sich auch gar keiner Empfindung bewußt ist.

Wenn man die Natur dieser thätigen Kraft genau betrachtet, so sieht man, daß ihr Wesen in einer Bestrebung besteht, unsre Empfindungen zu verändern, sie nach unsern Absichten zu bilden, das, was uns darinn unangenehm ist, umzuschaffen, und Folgen daraus zu ziehen, welche unserer Denkungsart, und unserm Geschmacke angemessen sind. Hierauf schränkt sich unsere

Selbst-

Selbstthätigkeit ein. Sie setzt also klare Vorstellungen voraus; und wenn uns diese mangeln, so ist sie natürlicher Weise unwirksam, weil es ihr an Materie, oder an Gegenständen fehlt, mit welchen sie sich beschäfftigen könnte. Aber deswegen ist sie eben so wenig ganz unwirksam, als die Schnellkraft in einem Körper vernichtet ist, dessen Theile sich itzt alle im Zustande des Gleichgewichts befinden. Die Schnellkraft aber ist nur allein darauf gerichtet, dieses Gleichgewicht in elastischen Körpern zu erhalten, und so lange dieses Gleichgewicht nicht beunruhigt wird, ist sie nichts als eine Wirksamkeit ohne sichtbare Wirkung. Ob nun also gleich diese Kraft nur alsdann in eine sichtbare Thätigkeit ausbricht, wenn eine Außenursache jenes Gleichgewicht in einem elastischen Körper störet, so wird doch kein Mensch sagen, daß die Schnellkraft nichts als eine Folge des Stoßes wäre, den der elastische Körper von einem andern Körper empfängt. Denn das wäre völlig ungereimt, weil die Schnellkraft zugleich mit dem äußern Stoße wirkt, und zwar in einer demselben entgegengesetzten Richtung, so daß er sie folglich nicht hervorbringen kann. Der Stoß thut nichts, als daß er die Schnellkraft zur Aeußerung auffordert.

Eben dieser Fall findet bey unserer innern Selbstthätigkeit statt, welche sich nicht äußert, so lange wir keine klaren Vorstellungen haben. Denn wie sollte die Seele in Ideen wirken, welche sie nicht hat?

Die Sensationen bringen in unserer Seele Empfindungen von irgend einer in dem Körper gemachten Veränderung hervor. Das Wesen, welches sich diese Veränderung vorstellet, ist das, was wir die Seele nennen. Schränkte sich die Thätigkeit der Seele auf die Wahrnehmung dieser Veränderung ein, so könnte man mit einigem Grunde schließen, daß sie bloß die Folge der Wirksamkeit der Organen wäre. Aber so ist es mit der Seele nicht; sie intereßirt sich für die empfangenen Ideen, ent-

entweder um sich daran zu vergnügen, oder um sich ihren besorglichen Folgen zu widersetzen. Nun frage ich, ob die thätigen Bemühungen, welche die Seele in dem einen, oder in dem andern Falle anwendet, die Wirkungen der in den Organen gemachten Eindrücke seyn können, welche diese Empfindungen in der Seele hervorbrachten? Es ist augenscheinlich, daß dieses nicht seyn kann, und daß die ganze Wirkung der organischen sinnlichen Veränderungen in der Erweckung dieser Empfindungen bestehet. Die Lebhaftigkeit, mit welcher wir dieselben auffassen, oder von uns zu entfernen trachten, muß nothwendig das Werk einer andern Kraft seyn. Denn die Wirksamkeit der Organen kann doch nicht auch zugleich jene andere Kraft erzeugen, welche sich ihr widersetzt. Folglich ist also noch eine höhere und von der Wirkung der Organen unabhängige Kraft in uns, indem wir etwas in uns wahrnehmen, was die Wirkungen der organischen Bewegungen zu verändern trachtet.

Nach dem System des Materialismus kann man diese Thätigkeit, welche die Seele über die Vorstellungen äussert, auf keine Weise erklären, als indem man eine gewisse überall verbreitete, herrschende Materie annimmt, welche auf das Sensorium oder auf denjenigen Theil unsers Körpers, welcher die sinnlichen Eindrücke empfängt, beständig drückt, und sich einigen Eindrücken widersetzt, andere hingegen vermittelst einer gewissen Harmonie aufnimmt, und daß nun davon die Abneigung oder die Beruhigung entsteht, die wir bey den verschiedenen Vorstellungen in uns empfinden.

Ich will diese Erklärung auf einen Augenblick gelten lassen, ohne zu fragen, wie durch das Wirken und Zurückwirken dieser beyden Kräfte, die Empfindung entstehe; denn der Materialist wird auf diese Frage gewiß nicht antworten, sondern ich will nur anmerken, daß die Kraft, welche sich bey unsern Vorstellungen äußert,

keine Bewegkraft ist und nicht seyn kann. Mein Beweis ist dieser.

Nach dem System des Materialismus sind die Empfindungen nichts anders, als Bewegungen gewisser materiellen Theilchen in dem Sensorium, oder in der materiellen Seele. Wir haben vorhin gesehen, daß in der Seele noch eine Kraft befindlich ist, welche diese Empfindungen oder Bewegungen zu verändern trachtet. Dennoch aber kann diese Kraft, aller Anstrengung ungeachtet, in den äußerlichen Empfindungen selbst nichts verändern. Ich sehe eine unangenehme Farbe, oder ich höre einen sehr unharmonischen Ton: alles dieses ist also nichts anders, als eine gewisse Bewegung in irgend einem Theile meines Gehirns. Aber in demselbigen Punkte des Gehirns ist (nach der Hypothese) wieder eine Kraft, welche in diese Gehirntheilchen wirkt, und dennoch geht die Bewegung derselben auf die nämliche Art fort, denn unsere Vorstellung von der Farbe bleibt immer dieselbe. Folglich ist die Kraft, welche sich bestrebt, in unsere Empfindungen zu wirken, keine Bewegkraft. Denn eine jede Bewegkraft, sie sey stark, oder schwach, wenn sie in bewegte materielle Theile wirkt, muß die Bewegung selbst mehr oder weniger verändern, und das müßte also auch die Seele thun können, wenn ihre Kraft eine Bewegkraft wäre. Da sie aber dieses nicht kann, so schließe ich daraus, daß die in unsere Ideen wirkende Kraft, keine Bewegkraft ist, und daß die Ideen selbst, in welche sie wirkt, etwas mehr seyn müssen, als eine bloße Bewegung materieller Theile.

Diese Betrachtungen sind, wie ich glaube, hinreichend zu beweisen, daß die Seele ein thätiges Wesen ist, welche, unabhängig von den Einwirkungen der materiellen Welt, in sich selbst Kräfte besitzt, vermittelst derer sie sich bestrebt, die empfangenen Ideen durch neue Verhältnisse einzuschränken, und dadurch ihren eigenen Zustand zu verändern.

Ich merke hier beyläufig an, daß Aristoteles und alle seine Nachfolger ohne Grund die Seele mit einer wächsernen Tafel, oder mit einem unbeschriebenen Papiere vergleichen, welches willig und leidend alle Eindrücke oder Charaktere aufnimmt, die man darauf machen will. Dieser große Philosoph hat darinnen sehr recht, daß alle unsere Ideen ursprünglich aus der sinnlichen Empfindung entstehen, aber darinnen geht er zu weit, daß außer den Ideen sonst nichts in der Seele seyn soll. Die Selbstthätigkeit, von der ich hier rede, ist keine Empfindung, und um dieser Thätigkeit willen können wir die Vergleichung der Scholastiker nicht gelten lassen. Die Seele gleicht einem unbeschriebenen Papiere, in wie fern sie keine Ideen hat, ehe ihr die Sinne welche geben; aber sie ist dabey keinesweges leidend oder gleichgültig, so daß sie einen Eindruck wie den andern aufnehmen sollte. Sie verhält sich nicht leidend, indem sie die Ideen empfängt, denn einige faßt sie willig auf, andern widersetzt sie sich. Von den sinnlichen Organen kann man sagen, daß sie die Eindrücke der materiellen Welt mit Gleichgültigkeit aufnehmen. Die häßlichste Gestalt, die unangenehmste Farbe, der widrigste Ton — alles geht mit einer gleichen Leichtigkeit in das Sensorium, wo die Seele diese Vorstellungen empfindet. Die Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit der Empfindungen, entsteht nicht von der Leichtigkeit oder Schwierigkeit, mit welcher etwan die Ideen von den Organen aufgenommen würden, sondern von etwas, was vor den Ideen schon in der Seele war. Schon dieses einzige machet das System des Materialismus wenigstens sehr verdächtig. Die Materie oder die Organen sind in Ansehung der Beschaffenheit der Eindrücke völlig gleichgültig. Sie nehmen dieselben willig auf, sie mögen angenehm oder unangenehm seyn, und überliefern sie mit eben dieser Leichtigkeit der Seele. Sollte der Materialist daraus nicht muthmaßen, daß

in der Seele noch sonst etwas, als eine innere Bewegung materieller Theile seyn muß?

Also ist in dem Menschen ein Wesen, welches, unabhängig von den körperlichen Organen, eine Kraft besitzt, in seine Ideen zu wirken. Ich will itzt untersuchen, ob man auch der Materie eine dieser Thätigkeit ähnliche Eigenschaft zuschreiben könne.

In der materiellen Welt ist alles in einer beständigen Bewegung, und es ist wahrscheinlich, daß kein Theilchen, kein Element darinnen, in einer wirklichen Ruhe ist. Dem ersten Ansehen nach scheint daraus zu folgen, daß die Materie sehr thätig sey, und die Bewegung eine ihrer natürlichen Eigenschaften ausmache, wie Democrit, Epikur und einige andere gelehrt haben. Indessen haben sehr viele unter den Alten angemerkt, daß die Materie, bey dieser beständigen Bewegung, dennoch diesem Gesetze unterworfen ist, daß sich kein Körper bewegt, wo er nicht vorher von einem andern gestoßen worden ist. Diesem Gesetze zu folge hat Aristoteles gelehrt, daß man, um die Bewegung zu erklären, auf ein Wesen zurückgehen müsse, welches seine Bewegung von keinem andern empfangen, aber dieselbe der Materie mitgetheilt habe. Aristoteles nennt dieses Wesen den ersten Beweger. Andre alte Weltweise, wie z. B. Plato, haben der Seele, um sie von der Materie zu unterscheiden, diesen eigenthümlichen Charakter beygeleget, daß sie sich selbst in Bewegung setze, welches nach ihrer Meinung kein Theil der Materie thun könnte. Unterdessen hatten die Alten die Gesetze der Bewegung noch nicht bis auf den Grund erforscht, um daraus die Unmöglichkeit einer selbst beweglichen Materie erweisen zu können. Also war dieser Satz in ihrer Philosophie nichts als eine Hypothese, und es war den Neuern aufbehalten, sie außer allen Zweifel zu setzen.

Es ist, wie man wissen wird, ein Grundgesetz der Dynamik, daß sich die Materie in Ansehung der Bewegung

wegung ganz leidend verhält, und daß allezeit eine fremde Kraft erfodert wird, um auch die allergeringste Veränderung in ihrer Bewegung, oder in ihrer Ruhe hervorzubringen. Es ist nicht zu leugnen, daß man diesen Grundsatz nur durch die Induktion entdeckt hat, aber deswegen ist er nicht minder zuverläßig. Die Dynamik, oder die Wissenschaft, welche die Bewegungen der Körper berechnen lehret, ist großentheils auf diesen Grundsatz gebauet. Und um die Gründlichkeit dieser Wissenschaft zu erweisen, ist schon dieses einzige hinreichend, daß keine Maschine zu denken ist, deren Wirkung sie nicht genau berechnet, ja daß sie sogar hinreichet, die Bewegungen der Himmelskörper, der Cometen, Planeten und ihrer Trabanten zu berechnen. Alle Meßkünstler sind darinn einig, daß die Dunkelheiten, welche sich noch in einigen Problemen der Dynamik befinden, nicht von den Grundsätzen dieser Wissenschaft, sondern von der Schwierigkeit, so verwickelte Rechnungen aus einander zu setzen, entstehen. Es ist kein Problem in der Dynamik, welches die großen Mathematiker unserer Zeiten nicht durch die Analysin aufgelöset hätten. Aber es giebt Fälle, wo bey der Auflösung, so wahr und vollständig sie auch ist, die analytischen Rechnungen so verwickelt sind, daß man noch nicht im Stande gewesen ist, sie aus einander zu setzen.

Also beweist die Bewegung keineswegs, daß die Materie thätig ist, sondern vielmehr, daß sie gar keine Selbstthätigkeit hat. Und die Bewegung eines Körpers, oder irgend eines Theils der Materie sey auch wie sie wolle, so ist doch dieses ein herrschendes Gesetz der Natur, daß eine äußere Kraft erfodert wird, um die Bewegung zu verändern; ja noch mehr, daß diese äußere Kraft gleich stark seyn muß, um einen gewissen Grad der Bewegung hervorzubringen, und um die Bewegung, wenn sie eben diesen Grad erreicht hat, aufzuhalten. Wäre die Bewegsamkeit etwas der Materie Wesentliches, das heißt,

wäre sie zur Bewegung in sich selbst mehr geneigt, als zur Ruhe, so würde es leichter seyn müssen, einer in Ruhe liegenden Masse Bewegung mitzutheilen, als sie von der Bewegung in die Ruhe zu bringen. Nun aber sind die Kräfte, welche zur Mittheilung, und zur Aufhaltung der Bewegung erfodert werden, in gleichen Graden einander vollkommen gleich. Also hat die Materie, weder zur Bewegung noch zur Ruhe eine vorzügliche Neigung. Sie empfängt den Stoß, der sie treibt, und den Widerstand der sie aufhält, mit der nämlichen leidenden Gleichgültigkeit. Was verlangt man weiter für einen Beweis, daß sie in Ansehung der Bewegung völlig gleichgültig ist?

Wir bemerken diese Gleichgültigkeit selbst in denenjenigen Fällen, wo ihr die Beweguug natürlich zu seyn scheint. Einige neuere Philosophen behaupten, daß der Nisus der Schwere vermittelst welcher eine Masse sich einer andern Masse zu nähern bestrebt, eine wesentliche Eigenschaft jedes materiellen Theilchens sey. Dennoch aber ist die Bewegung, welche aus diesem Nisus entsteht, ebenfalls jenen allgemeinen Bewegungsgesetzen unterworfen. Man läßt z. B. einen schweren Körper von einem hohen Thurme herunterfallen. Dieß ist, wird man sagen, ein natürliches Bestreben, nach welchem er sich der Erde so bald als möglich zu nähern trachtet. Wenn uns nun aber der Mathematiker sagt, daß gerade die nämliche Kraft erfordert wird, den Fall zu befördern, welche nöthig ist, den fallenden Körper aufzuhalten? Werden wir alsdann nicht einsehen, daß dieser fallende Körper, gegen diese, dem Anscheine nach, ihm natürliche Bewegung sehr gleichgültig ist? Wir können demnach sagen, daß die Materie eben so sehr sucht in Ruhe zu bleiben, als sich zu bewegen, und daß ihr, wenn sie sich bewegt, jede Richtung gleichgültig ist. Oder besser, die Materie sucht gar nichts — sie ist ganz leidend.

Wie denn aber die organisirte Materie? Könnten nicht materielle Theile, welche auf eine gewisse Art unter einander verbunden und geordnet sind, diese Thätigkeit, welche sie vorher nicht hatten, eben durch diese neuen Einschränkungen empfangen?

Hierauf antworte ich: die Organisation kann wohl die Bewegung einer Maschine regelmäßig bestimmen, aber niemals die Gesetze der Bewegung ändern. In der allerkünstlichsten Maschine bleibt die Materie noch gleichgültig für die Bewegung. Der unwidersprechlichste Beweis hievon ist dieser; daß man die Wirkungen der Maschinen aus eben denselben Grundsätzen berechnen kann, deren man sich zu der Berechnung der Kräfte unorganischer Körper bedient. Und diese Grundsätze nun sind, wie wir eben gesehen haben, auf den Satz gegründet: die Materie ist in Ansehung der Bewegung gleichgültig. Die Organisation giebt den Maschinen keine besondern Kräfte, sondern sie giebt nur denen, welche in der Maschine angebracht sind, eine gewisse Richtung.

Alles dieses beweist unwidersprechlich, daß die bewegliche Materie, aus welcher alle Körper zusammengesetzt sind, ihrer Natur nach für die Bewegung gleichgültig ist, und daß es also nothwendig, außer der Materie, eines oder mehrere Wesen geben muß, in welchen die thätigen Bewegkräfte enthalten sind — ein Satz, den, seit dem Thales, fast alle alte Weltweise angenommen haben.

Diejenigen aber, welche nichts als Materie in der Welt annehmen, werden nun sagen, daß es, außer der groben Materie, woraus die Körper zusammengesetzt sind, eine andere unendlich feinere Materie gebe, welche kein Bestandtheil der Körper selbst sey, sondern sie nur durchdringe, wie z. B. das Feuer; daß diese der groben Materie die Bewegung mittheile, und daß sie den bekannten Gesetzen der Bewegung nicht unterworfen sey,

 son-

sondern daß vielmehr diese von der Thätigkeit jener subtilen Materie abhängen: und endlich daß einige Philosophen wahrscheinlicher Weise diese feine belebende Materie verstanden haben, wenn sie sagten; das Feuer sey das thätige Wesen der ganzen Natur. Nach dieser Meinung also, wäre die gemeine grobe Materie, welche der Stoff der Körper ist, das überhaupt in der Welt, was die Chymisten Caput mortuum nennen, und die feinere Materie theilte dieser die Thätigkeit und die Bewegkräfte mit.

Diese Meinung verdient auf das genaueste untersucht zu werden; und das um so viel mehr, weil wir in dem Feuer wirklich etwas dieser angenommenen Materie und ihren vorgegebenen Wirkungen ähnliches wahrnehmen, wodurch das System des Materialismus einige Wahrscheinlichkeit bekommen könnte. Und in der That, ohne Feuer scheint alles in der Natur todt und seiner innern Bewegung beraubt zu seyn. Aber mit der Wärme bekommt alles wiederum Leben und Thätigkeit.

Dieses System wird noch scheinbarer, wenn man das Grundgesetz betrachtet, woraus man alle Veränderungen der Bewegung erkläret. Dieses Grundgesetz, welches die Mathematiker durch folgende Equation ausdrücken $P\,d\,x = v\,d\,v$, ist hinreichend, alle Bewegungen zu erklären, durch welche die Veränderungen der Materie geschehen. In dieser Equation aber, zeigt P eine Kraft an, welche auf alle Theile eines beweglichen Körpers beständig drückt; die übrigen Buchstaben v, x zeigen nur die Verhältnisse des Raums und der Geschwindigkeit an. Hieraus ist also klar, daß zur Erklärung aller Bewegungen nichts weiter erfodert wird, als der Begriff einer durch die ganze Welt verbreiteten Materie, welche selbst keine Bewegung hat, aber auf die Urstoffe der todten, leidenden Materie unaufhörlich drückt. Das wäre denn also auch die Materie, welche den thierischen Körper belebte, und durch ihren Druck auf die innern

nern Organen jene der Seele zugeschriebenen Veränderungen und Empfindungen hervorbrächte.

Dieß ist nun, wie mich dünkt, das allerscheinbarste, was der Materialist zur Unterstützung seines Lehrgebäudes anführen kann. Aber wir wollen es izt genauer untersuchen.

Wir wollen also annehmen, es gäbe in der Welt eine solche feinere Materie, in welcher jene drückende Kraft, die in der obigen Equation P heißt, enthalten wäre. Diese Materie wird immer, wie die grobe und todte Materie, eine Menge von Elementen seyn müssen, deren ein jedes außer seiner Ausdehnung, Figur und Dichtigkeit, eine thätige Kraft in sich hätte, und durch die Vereinigung aller Kräfte dieser Atomen würde denn nun also jener Druck entstehen, welcher als die Ursache der Bewegung angesehen werden könnte.

Diese thätige Kraft nun müßte nothwendig in einem jedem einzelnen Elemente als eine substanzielle Eigenschaft enthalten seyn. Denn es würde ungereimt seyn, zu sagen, daß diese thätige Kraft aus den gemeinschaftlichen Eigenschaften der zwo ganz verschiedenen Elementarten, aus den gemeinschaftlichen Eigenschaften der thätigen und der leidenden Materie resultirten, z. B. aus der Dichtigkeit, Ausdehnung, Figur u. s. w. Eben so wenig könnte man sagen, daß die Thätigkeit dieser Materie von ihrer Subtilität, d. h. von der äußersten Kleinigkeit ihrer Theilchen herkäme. Denn die Größe, oder Stärke eines Elements ist nichts anders, als eine relative Eigenschaft; folglich kann ein Atom, man denke sich ihn so klein als man wolle, durch diese Verminderung der Größe, in seinen Eigenschaften keine Wirksamkeit erhalten, welche er außerdem nicht hat. Durch diese Verminderung der Masse kann der Atom nichts anders als neue Einschränkungen seiner leidenden Eigenschaften erhalten; z. B. die Fähigkeit, in die Zwischenräume der Körper leichter einzudringen. Aber es ist augenscheinlich, daß diese größere

Eindringlichkeit nicht den Begriff derjenigen Kraft mit einschließt, vermittelst welcher der Atom in einen andern Körper eindringt. Wenn man ein Messer schleift, so wird es durch die Schärfe, die es nun bekommt, fähig, Holz zu zerspalten, das ist aber nichts, als eine leidende Eigenschaft. Aber nun ist außer dieser noch immer eine thätige Kraft nöthig, welche jene in Thätigkeit setzen muß.

Ist nun aber die in der feinen Materie angenommene thätige Kraft von der Ausdehnung, Dichtigkeit, Größe und Figur der Atomen unabhängig, so muß sie die Folge einer immateriellen Eigenschaft seyn, welche mit der Materie verbunden und ihr beygesellet ist. Folglich muß der Materialist in der Materie ein thätiges Wesen gelten lassen, welches nicht materiell ist.

Nun bleibt ihm also für sein System nichts weiter übrig, als dieses, daß er sagt: dieses selbstthätige nicht materielle Wesen kann nicht anders, als in der Materie existiren, so wie sich Bewegung nirgend anders, als in einem Körper gedenken läßt. Wir wollen auch diese Hypothese näher betrachten.

Kann das thätige Wesen außer der Materie für sich nicht existiren, so ist es dann nichts anders, als eine Modification derselben, so wie die Figur von der Ausdehnung, welche nicht ohne diese seyn kann. Nun aber haben wir schon erwiesen, daß diese Behauptung keine Statt findet, und daß ein leidender Atom, durch alle mögliche Modificationen, nicht selbstthätig werden kann. Folglich müssen die thätigen Kräfte etwas Wirkliches und von der Materie unabhängig für sich Bestehendes seyn.

Und in der That, wenn wir den Begriff der Kraft, oder des Nisus, genau betrachten, so werden wir finden, daß er nichts von den materiellen Eigenschaften in sich schließt. Ich habe eine ganz klare Vorstellung von einem Nisus, wenn ich mich mit einem gewissen Nisus bestre-

bestrebe etwas zu thun. Indessen aber empfinde ich, daß diese Idee weder die Idee der Ausdehnung, noch der Figur, noch der Dichtigkeit und noch weniger der Zusammensetzung einschließt.

Der Fehler der Materialisten liegt hier ohne Zweifel in der für einen Philosophen gefährlichen Neigung, reine Begriffe der Vernunft mit der Einbildungskraft zu fassen. Da diese keiner andern, als materiellen Ideen fähig ist, so ist sie freylich nicht im Stande, einen Begriff, der nichts materielles hat, bildlich vorzustellen; und dieß ist der Fall mit dem Begriffe von der thätigen Kraft. Ich habe angemerkt, daß in der Equation, welche das Grundgesetz der Dynamik ausdrückt, $P\,d\,x = v\,d\,v$, die Bewegkraft durch den Buchstaben P bezeichnet ist, und ich bin überzeugt, daß der Mathematiker, der sich bey seiner Berechnung dieser Equation bedient, mit dem durch P angedeuteten Begriffe weder die Idee der Ausdehnung noch einer andern materiellen Eigenschaft verbindet, sondern daß er sich begnügt, sich bey der durch diesen Buchstaben angezeigten Idee eine Kraft oder Energie zu denken, bey der er sich weiter nichts Absolutes denkt, als eine stärkere, oder schwächere Anstrengung. Dieses beweist, daß diejenigen, welche geübt sind, reine Begriffe der Vernunft zu denken, wirkliche Begriffe, ohne Hülfe der Einbildungskraft haben. Aber wiederum zur Sache.

Nachdem ich bewiesen hatte, daß die gröbere Materie, welche den Stoff der Körper ausmacht, keine selbstthätige Kraft besitzen könne, so habe ich den Gegnern indessen zugestanden, daß die thätigen Kräfte in einer feinern Materie enthalten seyn, und darinnen durch einen gewissen Druck wirken. Daraus nun habe ich den Schluß gezogen, daß diese in jedem Elemente der feinern Materie angenommene thätige Kraft nothwendig eine immaterielle Eigenschaft seyn müsse, in so fern sich darinnen nichts von Ausdehnung, Figur oder Zusammen-

setzung

setzung, gedenken läßt. Ich komme nun itzt auf den Hauptgegenstand meiner Schrift, auf die genauere Untersuchung der Natur unserer Seele.

Da dieses Wesen, welches wir Seele nennen, zuverlässig ein thätiges Wesen ist, so lassen sich von seiner Natur nur zwo Hypothesen gedenken. Die erste, und das ist die, welche der Materialist anzunehmen gezwungen ist: die Seele ist ein aus wirksamen thätigen Atomen, welche die sinnlichen Eindrücke aufnehmen und in dieselben wirken, zusammengesetztes Ganzes. Die andere gedenkbare Meinung ist diese: die Seele ist kein aus mehrern thätigen Atomen zusammengesetztes Ganzes, sondern eine Einheit, ein untheilbares Wesen, oder auch ein einziger Atom, welcher in seiner untheilbaren Einheit diejenigen Kräfte enthält, welche der Materialist der ganzen Masse von Atomen zusammen zuschreibt.

Aus denen Gründen aber, aus denen ich die Wirklichkeit immaterieller Kräfte erwiesen habe, ist klar, daß diese beyden Hypothesen im Grunde nur darinnen unterschieden sind, daß man, nach der einen, das in einem einzigen Wesen sucht, was man, nach der andern, mehrerern zusammen zuschreibt.

Demnach wäre es, dünkt mich, sehr vernünftig, wenn man die Streitfrage zum Vortheil der Einheit unseres thätigen Wesens entschiede, und sich dabey an klare Erfahrungen hielte. Denn alle Menschen werden darinnen einig seyn, daß wir unser Selbst nicht anders empfinden, als wie ein einziges untheilbares Wesen, und wenn dasselbe selbstthätig wirkt, wir keine Idee von Zusammensetzung und Vielheit dabey haben. Dieses Zeugniß der Erfahrung ist so unveränderlich und so zuverlässig, daß der Materialist, wenn er nur ein wenig über seine Hypothese nachdenken will, betroffen seyn muß, daß, indem er seine eigene Seele empfindet, diese Empfindung allezeit nur in einem einzigen derer Atomen ist, aus deren Verbindung, seiner Meinung nach, die Seele zusammengesetzt

gesetzt ist. Hat jeder dieser Atomen das Vermögen, sein eigenes Daseyn wahrzunehmen, so läßt sich nicht begreifen, warum aus der Zusammenkunft aller Empfindungen dieser vielen Atomen nicht mehr als eine einzige und untheilbare Empfindung entsteht, wie doch gewiß die Empfindung ist, welche wir vom Daseyn unserer Seele haben; und hat jeder Atom seine eigene Selbstempfindung, so wird man niemals einsehen können, warum alle diese Selbstempfindung gerade zu einer Zeit haben. Weil demnach unserer innern Empfindung nichts so sehr widerspricht, als diese Mehrheit in uns empfindender Wesen, so muß man daraus schliessen, daß die Seele eine Einheit, ein untheilbares Wesen ist.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß man an dieser so augenscheinlichen Wahrheit niemals gezweifelt haben würde, wenn man nicht gesehen hätte, daß mit der gänzlichen Unwirksamkeit der sinnlichen Organen, die Seele in einen Zustand der Nichtthätigkeit versetzt zu seyn scheinet. Daher ist ganz gewiß die Meinung entstanden, daß das, was wir Seele nennen, nichts anders, als das Resultat der mechanischen Bewegung ist. Ich habe oben gesagt, daß ich diese scheinbare Nichtthätigkeit genauer untersuchen wollte. Und dazu ist nun hier der Ort.

Was das Faktum betrifft, so sind wir mit dem Materialisten einig, daß mit der Wirksamkeit der körperlichen Organen die Empfindung aufhört, und daß die Seele sogar das Bewußtseyn ihres eigenen Daseyns verliert; aber wir behaupten, daß der Materialist nicht richtig schließt, wenn er daraus erweiset, daß mit der Wirksamkeit der Organen auch die Thätigkeit und die ganze Existenz der Seele aufhöre — ein Schluß, den ich dem Materialisten aus zwey Gründen nicht zugestehen kan, — erstlich weil ich die Folge nicht einsehe, zweytens weil verschiedene Erfahrungen das Gegentheil glaubwürdig machen. Beydes verdient etwas auseinandergesetzt

zu

zu werden. Ich kann dem Materialisten erstlich deswegen seinen Schluß nicht einräumen, weil ich nicht sehe, wie er aus der Sache selbst, aus der scheinbaren Unthätigkeit der Seele, folgt. Jederman weiß, daß ein Schlußsatz nur alsdenn wahr ist, wenn er aus den Vordersätzen schlechterdings folgt. Dieß ist außer Zweifel. Nun aber folgt daraus gar nicht nothwendig, daß eine Kraft aufhöret zu seyn, wenn sie aufhört, auf eine gewisse Art zu wirken. Ich sage mit Fleiß auf eine gewisse Art, weil ich sehe, daß der Materialist nicht anders schließen kann, als so:

Ein jedes Wesen, welches das verliert, wodurch es wirkt und existirt, verliert damit seine Existenz.

Nun aber existirt oder wirkt jede Kraft durch ihre Thätigkeit.

Eine Kraft also, welche ihre Thätigkeit verliert, verliert dadurch ihre Wirksamkeit und ihre Existenz.

Dieser Schluß ist an sich sehr richtig, aber ich leugne seine Anwendung auf den gegenwärtigen Fall, denn ich behaupte, daß diese thätige Kraft, welche wir Seele nennen, wirken kann, ohne es zu wissen. Ist dieses, so wird das aufgehobene Selbstbewußtseyn noch keine gänzliche Nichtthätigkeit seyn. Und das will mein Satz sagen: daß eine Kraft nicht aufhört, thätig zu seyn, oder zu existiren, wenn sie aufhört, auf eine gewisse Art zu wirken. Nun aber ist der Aktus des Selbstbewußtseyns nicht die einzige Aeußerung der Thätigkeit unserer Seele, sondern nur eine gewisse Art dieser Aeußerung; die Seele ist mehrerer fähig. Dieses soll erwiesen werden. Erstlich wird kein Mensch die Möglichkeit zu leugnen wagen, daß eine Substanz thätig seyn könne, ohne es zu wissen. Der Materialist wird mir hier nicht widersprechen dürfen. Denn da er, nach seinem System, denen Atomen der Materie eine beständige Thätigkeit zuschreibt, ohne jedem dieser Atomen die Eigenschaft des Selbstbewußtseyns beyzulegen, so muß er auch zugeben,

daß

daß Thätigkeit oder Aeußerung der Kraft nicht nothwendig den Aktus des Selbstempfindens mit einschließt. Folglich muß er mir einräumen, daß die Seele noch eine Thätigkeit behalten kann, wenn sie auch aufhört, sich ihrer selbst bewußt zu seyn. Da nun itzt von weiter nichts, als von der in diesem bewußtlosen Zustande fortdauernden Thätigkeit, oder Existenz der Seele die Rede ist, so ist dieses Beweises genug, und es ist also klar, daß man nicht so schließen kann: die Seele empfindet nichts; also wirkt sie nicht, also existirt sie itzt nicht.

Den ersten Grund wider den Schluß des Materialisten, hätte ich denn nun befestiget. Ich gehe zu dem andern.

Ich sagte nämlich 2) daß verschiedene Erfahrungen glaubwürdig machen, daß die Seele thätig seyn kann, ohne es zu wissen, oder, um mich bestimmter auszudrücken, daß sie bisweilen wirkt, wenn sie nicht in dem Zustande der Apperception, oder des klaren Bewußtseyns ist, wie es Descartes nennte. Es ist mir leid, daß ich diesen Satz nicht mit der umständlichen Ausführlichkeit abhandeln kann, welche erfodert wird, ich will nicht sagen, um ihn glaubwürdig zu machen, sondern, um ihn bis zur völligen Evidenz zu beweisen. Ich will das, worauf man zu sehen hat, auszugsweise andeuten.

Erstlich lehrt uns die Erfahrung, daß wir uns nie so lebhaft unsrer bewußt sind, als wenn wir uns anstrengen, aus dem gegenwärtigen Zustande unserer Empfindung in einen andern überzugehen, z. B. wenn wir etwas lebhaft begehren. Die Anstrengung, welche wir uns da geben, wird allezeit durch einen gewissen merklichen Zwang hervorgebracht, der unsere Kraft zur Thätigkeit reizt. Wenn unsere Vorstellungen ohne unsere Anstrengung auf einander folgen, so sind wir uns unseres Daseyns kaum bewußt. Dieses ist durch eine ganz allgemeine Erfahrung bekannt. Alle diejenigen, welche eine gewisse Zeitlang von den unwillkührlichen unangestreng-

ten

ren Vorstellungen irgend einer Ideenreihe dahingerissen werden, oder welches einerley ist, diejenigen, welche träumen, pflegen hernach zu sagen, daß sie sich diese Zeit über vergessen haben. Man unterbreche einen Menschen, dessen Aufmerksamkeit itzt von irgend einer Idee geheftet wird, und man frage ihn alsdann, woran er gedacht habe. Er wird sagen, er wisse es nicht, er habe sich vergessen. Man sieht also, daß das klare Bewußtseyn unsrer selbst nur ein zufälliger Zustand der Seele ist. Sie kann desselben beraubt seyn, ohne daß sie deswegen aufhört thätig zu seyn, oder zu existiren.

Aber, wird man sagen, man weiß doch, daß man in jenem Zustande der Zerstreuung existirt habe, weil man eine Idee von irgend etwas gehabt hat, ob gleich die Idee unseres Daseyns verschwunden ist. Darauf antworte ich, so wie die Idee von unserm Daseyn verschwinden kann, ohne daß wir deswegen aufhören zu seyn, so könne es auch mit den übrigen Ideen seyn. Z. B. Ein Mensch, welcher in einen Gedanken, oder in einen angenehmen Traum vertieft ist, wird von keinem Gegenstande gerührt, welcher während dieser Zeit auf seine Organen wirkt. Er sieht nicht, er hört nicht, und mit den übrigen Sinnen verhält es sich eben so. Wer wollte aber leugnen, daß er während dieser Zeit eine Menge sinnlicher Eindrücke durch die Organen empfange? Er empfängt also zwar Gegenstände der Empfindung, aber die Ideen, in welche er gegenwärtig vertieft ist, beschäfftigen ihn dergestalt, daß er keine dieser Vorstellungen auffasset, er empfängt sie, ohne sich ihrer bewußt zu seyn, weil sie mit einem so schwachen Eindrucke in die Seele kommen.

Hieraus ist klar, daß weder das klare Bewußtseyn unser selbst, noch die klare Vorstellung dessen, was ausser uns ist, zu unserm thätigen Daseyn erfordert wird, weil es, wie wir gesehen haben, Fälle giebt, wo wir thätig existiren, ohne jenes Bewußtseyns, noch dieser klaren Vorstellungen theilhaftig zu seyn. Also kann die

Seele

Seele wirken, ohne irgend eine klare Idee zu haben. Dieß ist gewiß auch der Fall im festen Schlafe, und in den tiefen Ohnmachten, wo unsere Kraft in einer völligen Nichtthätigkeit zu seyn scheint. Indessen wird niemand sagen können, worinnen zu der Zeit die Thätigkeit der Seele besteht, weil man in diesem Zustande nichts von ihrer Aeußerung empfindet.

Man weiß, daß in einer vollkommenen Ohnmacht alle Lebensbewegungen aufhören. Das Herz schlägt nicht. Der Umlauf des Blutes ist unterbrochen, und die Werkzeuge der äußerlichen Sinne verrichten ihre Dienste nicht. Dieser Zustand der Ohnmacht ist von dem Tode nur darinnen unterschieden, daß noch keines von den wesentlichen Lebensorganen völlig zerrüttet ist, und daß also die Bewegung des Herzens, welche die Fortdauer des Lebens anzeigt, wieder hergestellt werden kann. Der menschliche Körper ist also hier anzusehen, wie eine Maschine, die sich nicht bewegt, in der aber doch nichts von den wesentlichen Bewegwerkzeugen zerstört ist, so daß sie sich wiederum bewegen kann. Aber wenn der Mensch todt ist, so ist seine Maschine so zerrüttet, daß sie nun nicht wieder in Bewegung gesetzt werden kann, weil die dazu erfoderlichen Theile gänzlich verdorben sind.

Nach dem System des Materialisten ist die Seele während einer tiefen Ohnmacht ganz nichtthätig, so nichtthätig, als eine Bewegkraft im Zustande der völligen Ruhe. Sie ist gar nicht. Daß der Materialist so denkt, das wird er nicht leugnen.

Demnach, wenn der Mensch aus der tiefen Ohnmacht wieder zu sich kommt, wird also die Seele von neuen hervorgebracht. Es ist also gerade wie in den Maschinen. Wenn man eine abgelaufene Uhr aufzieht, wer wird sagen, daß die Bewegung, die sie itzt wieder empfängt, eine Fortsetzung jener Bewegung sey, in der sie vorher war? Die gegenwärtige Bewegung ist wieder

eine neue Bewegung, und steht mit der vorigen in keiner Verbindung. Und in dieser neuen Bewegung ist nun nichts, weder in dem Grade noch in der Richtung, was von den vorigen Bewegungen abhängig wäre. Der Weiser geht zwar von dem Punkte fort, wo er stehen geblieben war. Aber durch den gegenwärtigen Stand des ruhenden Weisers bekommt die neuangefangene Bewegung der Uhr mit der vorherigen kein Verhältniß. Eben so, wenn ich einen Stein aufhebe und damit nach etwas werfe. Dieser Stein kann schon tausendmal auf diese Art geworfen worden seyn; aber die Bewegungen, in die er vorher zu verschiedenen malen gesetzt worden ist, haben mit der Bewegung, die ich durch den gegenwärtigen Wurf in dem Steine mache, keinen mechanischen Zusammenhang.

Das müßte aber, nach dem Systeme des Materialisten, in einer Seele so seyn, welche itzt von einer tiefen Ohnmacht erwachet und neue Vorstellungen bekommt. Ist die Seele nichts anders, als das Resultat der mechanischen Bewegungen, und werden diese Bewegungen, welche während der Ohnmacht gänzlich ruheten, nachdem erst wieder von neuem hervorgebracht, so ist die Seele, welche aus diesen neuerweckten Bewegungen itzt resultirt, ein von neuem hervorgebrachtes Wesen. Nun aber ist dieses unserm Selbstgefühl gänzlich zuwider, welches uns unwidersprechlich bezeugt, daß wir nach der Ohnmacht noch das nämliche Wesen, das nämliche Selbst sind, das wir vorher waren.

Das einzige, was der Materialist hier wird sagen können, um sich aus der Verlegenheit zu ziehen, ist dieses, daß die gegenwärtigen Vorstellungen das Resultat der gegenwärtigen mechanischen Bewegungen seyn, und daß in dem Augenblicke, da diese Bewegungen nach der Ohnmacht erneuert werden, die Theile der Ideenmaschine in einer gewissen bestimmten Stellung waren; daß diese Stellung die letzte Wirkung der vor der Ohnmacht vorher-

hergegangenen und hernach aufgehaltenen Bewegung sey; und daß folglich die nach der Ohnmacht erneuerten Empfindungen mit den vorigen einen mechanischen Zusammenhang haben. Wir wollen diese Idee untersuchen.

Um zu prüfen, ob diese Erklärung statt finden kann, so dürfen wir nur einmal folgenden Fall annehmen.

Man setze, es fällt ein Mensch in eine Ohnmacht, und das in dem Augenblicke, da alle Theile der Ideenmaschine so gestellt sind, daß wenn die mechanischen Bewegungen noch einen Augenblick fortgedauert hätten, ihm das oder jenes Verbrechen eingefallen seyn würde, welches er irgend einmal begangen hatte, und daß ihm dieser Gedanke sehr bittere Empfindungen der Reue verursachet haben würde. Wir wollen setzen, es würde während der Zeit, da dieser ohne Bewußtseyn da liegt, (auf welche Art das ist hier gleichgültig) ein anderer Mensch hervorgebracht, der jenem Ohnmächtigen in der Beschaffenheit und Anwendung der körperlichen Theile vollkommen ähnlich wäre, so daß in diesen beyden menschlichen Maschinen auf denselbigen Stoß dieselbige Bewegung erfolgen müßte. Der Materialist muß die Denkbarkeit dieses Falles nothwendig zugeben. Werden wir ihm aber die daraus zu ziehenden Folgen zugeben können?

Unsere beyden Maschinen haben in dem Augenblicke da sie erwachen, vollkommen die nämlichen Empfindungen. Der andere neuerlich gebildete Mensch wird sich also in dem Augenblicke, da er anfängt zu empfinden, eben so wohl des Verbrechens erinnern, als jener, der es wirklich begangen hat. Er wird also eine Erinnerungsidee haben, ohne jemals eine Ideenfolge gehabt zu haben. Dieses aber ist eine offenbare Ungereimtheit; denn eine Erinnerungsidee setzt nothwendig eine vergangene Ideenreihe voraus. Noch mehr, dieser andere Mensch, welcher dem andern, der in die Ohnmacht gefallen war, ähnlich ist, würde, wie dieser, Neigungen, Fertigkeiten, Erfahrung und andere Beschaffenheiten

haben müssen, da doch alles dieses nichts anders als die Wirkung oft und unter verschiedenen Umständen wiederholter Empfindungen und Ideen seyn kann. Ich glaube nicht, daß der allerhartnäckigste Materialist diese Ungereimtheiten gelten lassen würde. — Aber sein System bringt sie mit sich.

Dieses also beweist offenbar, daß die Seele während der Schlafsucht nicht vernichtet ist, weil dasselbe Gedächtniß, und dieselben Fertigkeiten der Seele und andere Dinge mehr, welche ohne die Seele, in der sie sind, nicht hätten fortdauern können, während dieser scheinbaren Nichtthätigkeit existirt und also gewirkt haben.

Aber noch einmal zu unsern beyden Maschinen. Wir können dem Materialisten zugestehen, daß in dem Augenblicke, da beyde anfangen sich zu bewegen, in beyden zu der Zeit einerley Empfindungen seyn können. Die sichtbaren Außendinge, welche der eine sieht, sieht der andere auch. Aber ist wohl zu glauben, daß die gegenwärtigen Sensationen auch einerley Eindruck auf sie machen werden. Der, welcher schon gelebt hat, wird davon nothwendig auf eine andere Art bewegt werden, weil er Erinnerungsideen und Vorherempfindungen hat, die der andere nicht haben kann. Wollte uns der Materialist hier antworten, daß diese Erinnerungsideen und Vorherempfindungen ebenfalls durch die Bewegung und Anordnung gewisser Theilchen der Maschine hervorgebracht würden, so würde er uns leere Worte sagen, dabey sich nichts denken läßt. Denn es ist gar zu augenscheinlich, daß diese Arten der Vorstellungen vorhergegangene Ideen voraussetzen, und daß sie eben aus diesem Bewußtseyn unserer Fortdauer entstehen.

Demnach sage ich mit Grund, daß die Seele nicht aufhört zu wirken, nicht vernichtet wird, wenn die mechanischen Bewegungen des Leibes gänzlich unterbrochen sind. Sie empfindet in diesem Zustande nicht mehr ihre Thätigkeit; aber sie fährt fort, thätig zu seyn, weil sie

sich

sich ihre Begriffe und Anlagen erhält, welche ohne eine gewisse fortdauernde Thätigkeit nicht erhalten werden könnten.

Ich könnte noch anführen, daß die Seele Fertigkeiten, moralische Gesinnungen, die aus Erfahrung und Reflexion entstanden waren, auch in der tiefsten Schlafsucht behält. Ich könnte zeigen, daß die Organisation einer Maschine, sie sey auch eingerichtet wie sie wolle, Fertigkeiten niemals hervorbringen kann, und daß sie durch die Ruhe eines Augenblicks schlechterdings alles verliert, was ihr die Bewegung gegeben hatte. Doch es würde zu weitläuftig werden, dieses aus einander zu setzen, und übrigens ist, wie mich dünkt, das, was ich gesagt habe, hinreichend, zu beweisen, daß mit der Bewegung der thierischen Maschine nicht auch die Thätigkeit der Seele aufhört, sondern daß sie in diesem Zustande nur nicht so wirkt, daß dadurch klare Vorstellungen entstehen.

Alles was wir demnach dem Materialisten zugestehen können, ist dieses: daß die Seele ohne die Beyhülfe der körperlichen Organen keine klaren Vorstellungen, und kein Bewußtseyn ihres Daseyns haben kann.

Aber, wird man sagen, ist das nicht das nämliche; die Seele hört auf zu empfinden, und die Seele hört auf zu wirken und zu seyn? Ich antworte, Nein. Denn diese beyden Fälle sind sehr verschieden. Im erstern kann die Empfindung und das Bewußtseyn wieder kommen, im andern nicht.

Es kommt hier noch eine sehr wichtige Frage zum Vorschein, welche verdienet, untersucht zu werden. Wenn ich nun auch zugäbe, wird der Materialist sagen, daß dieses Wesen, welches ihr Seele nennet, nicht vernichtet sey, wenn die organischen Bewegungen unterbrochen sind, wenn ich auch gar zugestünde, daß die gänzliche Zerstörung der körperlichen Maschine die Vernich-

tung dieses thätigen Wesens nicht nach sich zöge; was würdet ihr dadurch gewinnen, da nach eurem eigenen Eingeständniß die Seele alsdann zu empfinden aufhört, wenn der Körper zerstöret ist. Was könnet ihr in den ewigen Finsternissen, die euere Seele in diesem empfindungs- und bewußtlosen Zustande, nach dem Tode bedecken werden, was könnet ihr da bessers hoffen, als die gänzliche Vernichtung?

Finsternisse, die unsere Seele nach dem Tode bedecken dürften, gebe ich im Ganzen als möglich zu. Aber wenn ich die Einrichtung der Natur genauer betrachte, so verspreche ich mir, daß sie, diese Finsternisse, nicht ewig seyn werden. Es kommt vornehmlich auf folgende Begriffe an.

Ist die Wirklichkeit der Seele von dem mechanischen Leben des Körpers unabhängig, so wird es dadurch noch wahrscheinlicher, daß meine Seele eher existiret hat, als sie mit diesem der Zerstörung unterworfenen Körper verbunden war. Der ordentliche Lauf der Natur hat ihr den Weg gezeigt, den sie nach und nach gehen mußte, um mit meinem Körper vereinigt zu werden. Wahrscheinlicher Weise ist sie vorher mit einem Körper, oder mit einem Körperchen (denn die Masse thut hier nichts zur Sache) verbunden gewesen, dessen Organisation keiner Eindrücke des Lichts, des Schalles, der Ausdünstung noch irgend einer Sensation fähig war; folglich hat sie in diesem Zustande nicht empfunden. Inzwischen ist dieser Körper, welchen die Seele vorher bewohnte, entweder durch die eigene Wirksamkeit der Materie, aus welcher er zusammengesetzt ist, oder durch den Mechanismus der Organisation, mit dem allgemeinen System der Materie in solche Verhältnisse gebracht worden, daß er nach den beständigen Gesetzen der materiellen Welt, diejenige Lage oder Stellung in derselben bekommen hat, wo er mit diesem neuen und gröbern Körper vereinigt werden konnte; und wodurch er, jener erste Körper, fähig

hig wurde, selbst die Eindrücke dieses neuen Körpers zu empfangen und der Seele mitzutheilen.

Dieses erfoderte kein anderes Wunder, als dasjenige, wodurch die unveränderlichen Gesetze der Natur bestimmt worden sind. Es ist nicht möglich, daß diese Gesetze unsern Augen entgehen können. Denn wir sehen, daß alles, was durch die Erzeugung hervorgebracht worden ist, daß Pflanzen und Thiere, sich von einer Geschlechtsreihe zur andern erhalten, und in einer so gleichförmigen Fruchtbarkeit erhalten, daß noch bis itzt keine Art untergegangen ist, und daß dieselben Arten, welche vor Jahrhunderten fruchtbarer waren, als andere, es noch heutiges Tages in eben dem Verhältnisse sind. Dieses dringet uns, zu glauben, daß diese von Seelen, die nichts empfinden, belebten materiellen Theilchen (molecules) nicht einem blinden Zufalle Preiß gegeben sind, sondern daß für sie eben so unveränderliche Gesetze wachen, als die Gesetze der Schwere, des Lichtes, des Schalles u. d. g. Sollte man diese bewundernswürdige und alles erhaltende Ordnung der Natur sehen, und dennoch glauben können, daß das edelste und kostbarste in der Natur, dieser Ueberrest der zerstörten Wohnung unserer Seele, daß eben diese materiellen Theilchen, welche noch itzt von dieser Seele belebt werden, von einem Wesen, welches vormals, da es den menschlichen Körper bewohnte, erhabene Kenntnisse und edle Gesinnungen erworben hat, die jeden Augenblick bereit sind, sich wieder zu entwickeln, so bald dieses Wesen wiederum anfangen wird, zu empfinden, daß diese kostbaren Theilchen, sage ich, dem Zufalle Preiß gegeben, und mit dem Staube der unempfindlichen Materie vermischt werden sollten? Nein, so wie diese materiellen Theilchen, mit denen die Seele vorher verbunden war, nach den unveränderlichen Gesetzen der Natur Gelegenheit bekommen haben, mit dem thierischen Körper in Gemeinschaft zu treten, so werden nach

der Zerstörung dieses Körpers ähnliche Gesetze sie durch neue Verhältnisse der Stellung, mit einem neuen Körper vereinigen, der anders als der vorige organisirt andere Vorstellungen empfangen und der Seele mittheilen und ihr die Welt von einer andern Seite zeigen wird. Die Seele wird wieder anfangen, sich zu erinnern, sich ihres vorigen Zustandes zu erinnern, und dann werden sich ihre erworbenen Kenntnisse und Fertigkeiten in einem neuen Wirkungskreise ausbreiten. Dieß ist die Idee, welche man sich von der Unsterblichkeit der Seele machen muß, eine große und erhabene Idee, welche, wie wir gesehen haben, allem denjenigen, was wir von den ordentlichen Lauf der Natur wissen, vollkommen angemessen ist.

Entwicke-

Entwickelung
des
Begriffs vom ewigen Wesen.

Obgleich der Begriff, dessen Entwickelung ich hier unternehme, eben so alt ist, als die Philosophie selbst, so hat er doch mit den meisten abstrakten Begriffen das Schicksal gemein gehabt, daß man ihn lange aus der Acht gelassen. Die Metaphysik, oder die Kunst, diese Begriffe nach ihrer Realität zu prüfen und zu entwickeln, ward vom Aristoteles auf die Bahn gebracht; aber sie gewann bey den Alten nur wenig Fortgang. Alle erkannten die Realität des Begriffs von einem ewigen Wesen; aber keiner sah die grossen Folgen ein, die daraus herfließen. Sie würden sonst alle Grundsätze einer vernünftigen Gotteslehre darinn gefunden, und die Einheit nebst der Immaterialität des ewigen Wesens erkannt haben; sie würden überzeugt worden seyn, daß die Materie nicht, wie sie ohne Ausnahme glaubten, unerschaffen seyn könne.

Indem ich mich hier in eine gründliche Untersuchung dieses Begriffes einlasse; so verspreche ich damit nicht, eine neue und bisher unbetretene Bahn zu eröffnen; ich weiß nur zu gut, daß viele Philosophen die daraus herfließenden wichtigen Wahrheiten schon vor mir erkannt haben. Nur haben sie mir diese Wahrheiten noch nicht in das volle Licht zu setzen geschienen, das alle Zweifel zerstreute: denn ich finde immer noch Philosophen, die dem System des Epikurs ergeben sind, und die Ewigkeit der Materie und der Bewegung lehren, ja die sogar sich überreden, daß außer diesen beyden Dingen in der Welt nichts reelles vorhanden sey.

Ich habe also nur das zum Endzweck: wichtige Wahrheiten, die schon andere vor mir eingesehen, nach der eigenen Art vorzutragen, wie ich sie einsehe. Mich hat diese eigene Art auf das vollkommenste befriedigt. Ich bin durch sie überzeugt, daß ein Wesen da ist, welches alles, was außer ihm existirt, erschaffen hat und erhält; daß dieses Wesen in seiner Art das Einzige ist, und daß es durchaus keine Eigenschaft hat oder haben kann, die zu gleicher Zeit der Materie zukäme. Schon die Wichtigkeit dieser Wahrheiten rechtfertiget jeden neuen Versuch, sie in ihr völliges Licht zu setzen.

Ob ich gleich die Realität des Begriffs vom ewigen Wesen als ausgemacht voraussetzen könnte; da sie von allen alten und neuen Philosophen einmüthig erkannt worden: so will ich doch meine Untersuchung mit dem Beweise anfangen, den schon die Alten von dem Satze gegeben haben: daß ein Wesen da ist, welches keinen Anfang genommen. Dieser Beweis gründet sich auf den Grundsatz der Erfahrung: daß etwas existirt, und auf den Grundsatz der Vernunft: daß aus nichts nichts wird; ein Grundsatz, den niemand jemals in Zweifel gezogen. Aus beyden zusammen genommen folgt, daß von jeher etwas existirt hat: denn wollte man gegentheils behaupten, daß wenn man von Jahrhundert zu Jahrhundert hinaufstiege, man endlich an eine Epoche käme, vor welcher noch nichts existirt hätte; so würde diese Voraussetzung ganz offenbar zu der nothwendigen Folge führen: daß also heutiges Tages noch nichts existire, weil das Nichts, das man vor jener Epoche annimmt, unmöglich etwas hervorbringen können. Diese Voraussetzung ist also schlechterdings zu verwerfen, und mithin ist von jeher etwas da gewesen. Auch hat noch nie ein Mensch diese Wahrheit in Zweifel gezogen.

Mit diesem Satze aber muß man nothwendig auch den folgenden zugeben: daß wenigstens Ein Wesen existirt oder existirt hat, dessen Daseyn von keiner

außer

außer ihm befindlichen Ursache bewirkt worden. Denn was von jeher existirt hat, ist nicht hervorgebracht worden; mithin ist seine Existenz keine Wirkung von irgend einer Ursache außer ihm. Man kann auch diese Wahrheit unmittelbar beweisen. Sagt man nehmlich, daß alles, was existirt und existirt hat, durch eine äussere Ursache zur Existenz gebracht worden; so sagt man damit, daß nichts, oder daß das Nichts diese Ursache ist. Denn außer dem, was existirt und was existirt hat, giebt es durchaus weiter nichts, als das Nichts.

Nachdem also die Realität des Begriffs von einem ewigen Wesen, oder von einem Wesen, das von jeher existirt hat und durch keine äußere Ursache gewirkt worden, auf diese Art bewiesen ist; so kömmt es nun darauf an, ihn gehörig zu entwickeln, und alle nothwendig daraus herfließenden Folgen zu entdecken.

Daseyn, und unabhängig von einem andern Wesen daseyn; das sind zwey Eigenschaften, die wir dem ewigen Wesen durchaus zuerkennen müssen. Was heißt nun aber, daseyn oder existiren? Hier ist es, wo die Schwierigkeiten ihren Anfang nehmen. Die Existenz scheint beym ersten Anblick einer von den einfachen Begriffen zu seyn, die sich unmöglich erklären, und mithin auch unmöglich entwickeln lassen. Ich verspreche hier nicht eine eigentliche Erklärung von diesem Begriffe zu geben; aber doch empfinde ich klar und ohne Ungewisheit, daß ein sehr großer Unterschied zwischen einem wirklich existirenden Wesen und einem solchen ist, das bloß in meiner Idee existirt, und das ich ein Wesen der Einbildung nennen werde. Ich will jetzt untersuchen, worinn dieser Unterschied eigentlich liegt.

Das Wesen der Einbildung stellt sich uns in der Gestalt eines Phantoms dar; es ist gleichsam ein Schatten ohne Körper. Wir können damit machen, was uns gefällt; wir können es modificiren und von einem Ort zum andern versetzen, ohne daß es gegen unsre Wirkungen

gen den geringsten Widerstand äußerte; es ist ein Wesen, dessen Gegenwart nichts verändert, das auf nichts Einfluß hat, das in der Welt nicht die geringste Folge hervorbringt. Das wirklich existirende Wesen ist ganz anders beschaffen; wir müßten, um es zu modificiren, zu versetzen, Veränderungen darinn hervorzubringen, wirkliche Kräfte anwenden; auch wäre es zu seiner Zerstörung nicht genug, daß wir es aus unsrer Einbildung verbannten, sondern es müßten dazu Hindernisse von Seiten seiner selbst überwunden werden. Ein Wesen aber, das thätigen Kräften Hindernisse entgegenstellt, muß nothwendig selbst thätige Kräfte besitzen. Hieraus schließe ich, daß das wirklich existirende Wesen etwas Effektives oder ein Etwas ist, das von Kräften oder von einer gewissen Energie herrührt.

Die Idee der Existenz schließt also augenscheinlich die Idee einer wirksamen Kraft in sich, durch welche das Ding existirt. Dieß ist so wahr, daß selbst die Wahrheit, die diesen Untersuchungen zum Grunde liegt, nur vermöge des Grundsatzes wahr ist, daß die Existenz von einer wirksamen Kraft abhängt. Der Satz nemlich: aus nichts wird nichts, setzt offenbar voraus, daß nichts ohne eine wirkende Ursache existirt.

Wir haben gesehen, daß das ewige Wesen, unabhängig von allen Dingen außer ihm, seine Existenz hat. Verbinden wir diese Wahrheit mit dem Grundsatze: nichts existirt ohne eine wirkende Ursache; so folgt, daß das ewige Wesen durch die eigene Energie, durch die eigene Kraft seiner Natur existirt, oder daß es existirt, weil es seine Natur ist, zu existiren; mithin, daß es nothwendiger Weise existirt.

Diese Idee setzt in Erstaunen; denn ein solches Wesen ist über alle unsre Begriffe unendlich erhaben. Sie ist indessen der wesentliche Punkt, worauf sich alle unsre Begriffe vom höchsten Wesen gründen, und es ist also von größter Wichtigkeit, ehe ich weiter gehe, einen

gewissen

gewissen Zweifel, der hier entstehen könnte, zu widerlegen.

Wir haben uns durch die vorhergehenden Schlüsse überzeugt, daß es ein Wesen giebt, welches durch die Energie seiner eigenen Natur, und mithin nothwendiger Weise existirt. Nun wissen wir auch, daß es widersprechend sey anzunehmen, es existire etwas nicht, das doch nothwendig ist. Die Voraussetzung also, daß das, was existirt, nicht existire, muß einen Widerdersprüch enthalten, weil wenigstens ein Wesen da ist, das auf eine nothwendige Weise existirt. Es scheint also, man könne von mir einen direkten Beweis des Widerspruchs oder der Unmöglichkeit dieser Voraussetzung fordern. Was sollte denn, wird man vielleicht einwenden, in der Voraussetzung Widersprechendes seyn, daß alles, was jetzt wirkt, nicht wirkte? Sobald es aber möglich ist, daß alle Wirkung aufhöre, so giebt es nichts, das nothwendiger weise wirkte: und alsdann giebt es auch kein nothwendiges Wesen, weil das eine nothwendige Wirkung voraussetzt.

Zur Auflösung dieser Schwierigkeit antworte ich; daß wenn man einen Widerspruch innewerden soll, nothwendig zwey positive Begriffe dazu gehören, wovon der eine den andern aufhebt. Alsdann empfindet man die Unmöglichkeit, sie zu verbinden. Wir haben die Idee eines Zirkels, die etwas Positives ist; und die Idee eines Vierecks oder irgend eines andern Polygons, die auch positiv ist. Bilden wir die Idee des Zirkels, so zerstören wir die des Polygons; und eben dadurch begreifen wir die Unmöglichkeit, daß diese beyden Ideen in einerley Subjekt könnten verbunden seyn. Nur auf diese Art läßt sich ein Widerspruch direkte gewahr werden. Nun enthält aber die Idee der Nicht-Existenz nichts Positives; mithin können wir nicht empfinden, daß sie widersprechend ist. Wenn wir uns eine Wirkung vorstellen, die nach und nach schwächer wird, und endlich

lich völlig aufhört, so setzen wir dieser Wirkung nichts Positives entgegen, das wir mit ihr zu gleicher Zeit subsistirend annähmen. Es kann also aus der Voraussetzung, daß die Wirkung aufhöre, kein Widerspruch herauskommen. Mithin ist es sichtbar, daß die Idee des Möglichen und Unmöglichen sich hier nicht einmal anwenden läßt, weil eine wie die andere zwey positive Dinge erfordern, die entweder sich mit einander vereinigen oder nicht vereinigen lassen. Im erstern Falle entstehet die Möglichkeit; im andern die Unmöglichkeit. Man kann also von einer bloßen Verneinung, oder von einer Sache, die gar nichts Positives hat, weder die Möglichkeit, noch die Unmöglichkeit behaupten; diese beyden Ideen lassen sich hier durchaus nicht anwenden. Ich sage also, die beyden Sätze: **das Nichts ist möglich** und **das Nichts ist unmöglich**, sind weder wahr noch falsch; es sind bloße leere Worte ohne Bedeutung.

Wer also vorgäbe, er begreife die Möglichkeit eines absoluten Nichts, oder des nicht Existirens dessen, was in der That existirt, der verbände durchaus keinen Sinn mit diesen Worten, und machte damit keine reelle Einwendung gegen die Wahrheit, daß ein nothwendig existirendes Wesen da ist. Die indirekte, oder wie man zu reden pflegt, die a posteriori bewiesene Realität dieses Wesens, ist eben so ungezweifelt wahr, als wenn sie directe, oder a priori wäre bewiesen worden.

Es existirt also ein Wesen, dessen Nicht-Existenz einen Widerspruch enthält, ob wir gleich unfähig sind, diesen Widerspruch zu empfinden oder direkte zu erkennen.

Es kann dieser Wahrheit durchaus nicht schaden, daß sie unbegreiflich ist; es ist eine Erfahrungswahrheit, eben wie die von unserm eigenen Daseyn, das uns eben so unbegreiflich ist. Wer kann sich wohl rühmen, daß er begreife, wie und wodurch er eigentlich existirt? Und wer hat doch je deswegen, weil er die Art, wie er existirt,

nicht begreift, an seiner wirklichen Existenz gezweifelt? Wenn wir also nicht begreifen, woher die Nothwendigkeit der Existenz entsteht, so kann das über die Realität eines Wesens von nothwendiger Existenz, worauf uns die Erfahrung führt, keinen Zweifel erwecken.

Eben aus dieser großen Idee der nothwendigen Existenz können wir nun einige der Eigenschaften des göttlichen Wesens herleiten. Ich will hier nicht die natürliche Gottesgelahrheit in ihrem ganzen Umfange vortragen; ich will mich bloß auf die Entwickelung der wichtigsten Folgen einschränken, die aus der von mir erwiesenen Wahrheit herfließen.

Zuerst ist es deutlich, daß das ewige Wesen noch existirt und nie zu existiren aufhören kann. Denn da seine Existenz eine Folge seiner Natur oder seiner Möglichkeit ist, so würde die Voraussetzung, daß es könne vernichtet werden, einen offenbaren Widerspruch in sich schließen.

Ferner läßt sich aus der absoluten Nothwendigkeit der Existenz auch die Unveränderlichkeit des ewigen Wesens abnehmen. Es ist augenscheinlich, daß alles, was zu seiner Existenz gehört, und alles, was nothwendig daraus herfließt, von einer absoluten Nothwendigkeit, und mithin schlechterdings unveränderlich ist. Es ist also widersprechend anzunehmen, daß dieses Wesen auf mehr als eine Art existire; daß es zum Beyspiel zu anderer Zeit und an andern Orten habe existiren können; daß es andere Eigenschaften hätte haben können, als die es hat; daß es größer oder kleiner hätte seyn können, als wie es ist. Die Nothwendigkeit des Daseyns schließt alles Zufällige von dem Daseyn aus: das Wesen kann durchaus nichts anders seyn, als das, was es ist.

Ich merke hier an, daß dieser Satz der wesentlichste Punkt in diesen Untersuchungen ist. Wer meine noch folgende Sätze mit aller nur möglichen Strenge prüfen will, der darf nur auf diesen aufmerksam seyn: denn

wem er gegen diese Unveränderlichkeit des ewigen Wesens nichts einwenden kann, so muß er auch die Wahrheit alles folgenden ohne Widerrede einräumen.

Das ewige Wesen ist in seiner Art einzig, oder, es ist widersprechend, mehr als Ein ewiges Wesen anzunehmen, wie etwa die Alten Gott und die Materie annahmen. Das Wesen eines jeden von beyden würde in der nothwendigen Existenz bestehen; mithin könnten sie, wie ich bereits angemerkt habe, nicht auf zweyerley Art existiren; mithin enthält ihre Mehrheit einen Widerspruch.

Diese Wahrheit muß für jeden, der eine metaphysische Idee zu fassen im Stande ist, die höchste Evidenz haben. Nur der gemeine Haufen sieht keinen Widerspruch in der Voraussetzung zweyer ewigen Wesen. Eingeschränkte Geister bilden sich ein, weil sie nichts Widersprechendes darinn finden, wenn sie noch eine der jetzigen völlig gleiche und ähnliche Welt annehmen, die in einer andern Gegend des eingebildeten Raums existirte, so könnten sie auf ähnliche Art auch zwey ewige und einander gleiche Wesen setzen. Aber die sich dergleichen Hirngespinste machen, bedenken nicht, was hier wesentlich ist, nemlich, daß die Nothwendigkeit der Existenz alle Zufälligkeit von der Existenz ausschließt. Dieß festgesetzt, ist es augenscheinlich, daß alles, was von dem Einen dieser Wesen gilt, auch von dem andern gelten muß, oder um den Ausdruck den gemeinen Begriffen anzumessen, das Eine würde nothwendig mit dem andern in einerley Orte existiren müssen.

Das ewige Wesen besteht aus keinen Theilen. Denn alles, was aus Theilen zusammengesetzt, ist nothwendig auf eine gewisse Weise zusammengesetzt. Wie aber auch die Anordnung der Theile beschaffen seyn mag, so ist immer möglich, sich eine andre zu denken; mithin ist ein zusammengesetztes Wesen kein solches, bey welchem alle Veränderung in der Art der Existenz widersprechend

wäre.

wäre. Also weder die Materie noch die Welt ist das ewige Wesen.

Ueberhaupt besitzt das ewige Wesen durchaus keine Eigenschaft, die in ihrer Natur veränderlich wäre oder Grade zuließe. Denn da es widersprechend ist anzunehmen, daß es auf eine andere Art, als wie es existirt, hätte existiren können, so sind nothwendig alle seine Eigenschaften absolute Realitäten, die weder Modifikationen noch Grade zulassen. Es ist hier von größter Wichtigkeit, daß man den Begriff des Absoluten recht fasse. Es ist dem Relativen entgegengesetzt; bey dem Relativen finden Vergleichungen und Ausmessung statt; also bey dem Absoluten finden sie nicht statt. Die bestimmte Größe, zum Beyspiel, ist etwas Relatives; sie kann gemessen werden, und man kann von einer Größe sagen, daß sie kleiner oder größer ist, als eine andre. Die Quantität, als Quantität, ist etwas Absolutes, denn man kann von zwey Quantitäten nicht sagen, daß die eine mehr Quantität sey, als die andre. Man muß hier wohl bemerken, daß diese Eigenschaft des ewigen Wesens, da es lauter absolute Realitäten besitzt, alle solche Eigenschaften unmöglich und widersprechend macht, die nothwendig Bestimmungen zulassen, durch welche sie meßbar werden. Es wäre z. B. widersprechend, ihm Ausdehnung beyzulegen, denn die Ausdehnung läßt vermöge ihrer Natur Bestimmungen oder Gränzen zu, die sie meßbar machen.

Aus diesen Anmerkungen ergiebt sich, daß das ewige Wesen das reelle Unendliche ist. Dieß will nicht allein sagen, daß es in keiner seiner Eigenschaften irgend einige Schranken giebt, sondern daß es auch unmöglich ist, sich Schranken darinn vorzustellen. Denn sobald man sich in einer der Eigenschaften dieses Wesens Schranken denken könnte, so wäre es nicht mehr widersprechend, daß sie eingeschränkt wären.

Man muß sich ja in Acht nehmen, daß man diesen Begriff von dem reellen Unendlichen nicht mit dem eingebildeten Unendlichen der Mathematiker verwechsele. Dieses eingebildete Unendliche entsteht aus einer unaufhörlichen Vermehrung oder Verminderung; es ist also nicht schlechterdings oder nothwendiger Weise ohne Grenzen, weil es nicht widerspechend ist, daß es in der That welche hätte. Nur deswegen hat es keine, weil man keine darinn annimmt, ob man sie gleich darinn annehmen könnte. So nennet man eine Progression von Zahlen unendlich, der man kein Ziel setzen will. Ueberhaupt ist eine Größe, die man sich vorstellen kann, als aus einer beständigen Addition entstehend, nicht das wahre Unendliche; man kann die Reyhe, wo man will, unterbrechen: und wenn man sie auch nicht unterbricht, so ist doch diese für unendlich angenommene Größe immer etwas Relatives, das man messen und mit andern Grössen vergleichen kann. Was aber kann gemessen werden, das ist nicht wirklich unendlich. So ist die unendliche Progression der einfachen Zahlen 1 + 2 + 3 + 4 u. s. w. nur die Hälfte der Progression der doppelten Zahlen 2+4+6+8 u. s. w. Ein Unendliches aber, das die Hälfte von einem andern seyn kann, ist nicht ohne Grenzen; mithin ist es nur ein eingebildetes Unendliche. Das wahre Unendliche ist nicht theilbar, weil es nicht zusammengesetzt ist; es läßt keine Grenzen zu, weil es aus keiner Anhäufung von Theilen entsteht; es ist in Einem Augenblicke und durch Eine unzertrennliche Wirkung alles, was es seyn kann. Da diese Wirkung selbst die Folge einer absoluten Nothwendigkeit ist, so kann nichts darinn weder durch Hinzuthun, noch durch Theilung, noch durch Vergeschwinderung, noch durch irgend eine andere Modifikation geändert werden; mit einem Worte, es ist unmöglich, die geringste Veränderung, sie sey welche sie wolle, darinn anzunehmen. Dieß ist der wahre Begriff von dem reellen Unendlichen.

Eben

Eben dieses muß auch auf den Begriff der Ewigkeit, die man dem unendlichen Wesen zuschreibt, angewandt werden; sie ist eben so absolut, als andere Eigenschaften. Sie ist also ganz und gar von der Ewigkeit verschieden, die wir uns als eine unendliche Folge von Jahrhunderten denken. Die Ewigkeit dieses Wesens ist nur Ein Augenblick, der keine Theile zuläßt; es ist die absolute Dauer, deren Theile nicht können gemessen werden.

Jede Größe, in welcher sich Grade, oder Vermehrung und Verminderuug denken lassen, widerstreitet dem Begriff des reellen Unendlichen, und kann ohne Widerspruch dem ewigen Wesen nicht beygemessen werden.

Dieß sind, wo ich nicht irre, sichre und nicht zu erschütternde Grundsätze, um ein System der natürlichen Theologie darauf zu erbauen. Ich will mich über die Folgen, die aus den hier festgesetzten Grundsätzen herfließen, nicht weiter ausbreiten. Nur eine einzige Bemerkung will ich noch hinzuthun; nämlich: daß der Spinozismus, ein Irrthum, der vielleicht gefährlicher als selbst der Atheismus ist, keiner Widerlegung mehr bedarf, wenn diese Grundsätze wahr sind. Der Welt muß man nothwendiger Weise eine Menge Theile, oder Zusammensetzung, Ausdehnung, Kräfte, die erst nach und nach wirken und sich entwickeln, beymessen. Da aber alle diese Beschaffenheiten sich mit dem Begriffe des unendlichen Wesens durchaus nicht vereinigen lassen, so ist die Welt nothwendig ein Wesen, das von dem Ersten der Wesen verschieden ist.

Wahrscheinlicher Weise ist der Spinozismus nicht sowohl eine Folge aus falschen Schlüssen, als eine Wirkung der Verzweiflung, das Entstehen einer Welt zu

 begreifen,

begreifen, die außer ihrem Schöpfer da ist. Aus einer ähnlichen Verzweiflung läugnete Zeno von Elea die Existenz oder die Realität aller Bewegung, weil er nicht begreifen konnte, wie die Bewegung in einem ruhenden Körper ihren Anfang nähme. Wenn diese Art zu denken vernünftig wäre, so müßte man damit anfangen, daß man überhaupt alle Existenz gerade zu läugnete; indem nichts unbegreiflicher und unerklärlicher, als die Erfahrung ist, daß etwas existirt. Auch hat Zeno, wenn man einigen alten Philosophen glauben darf, diese Abgeschmacktheit wirklich behauptet.

Versuch

Versuch
einen festen Grundsatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre und des Naturrechts zu unterscheiden.

Es ist keinem, der über das natürliche Recht geschrieben hat, er mag Philosoph oder Rechtsgelehrter gewesen seyn, die Bemerkung entwischt, daß die Pflichten des Menschen sehr von einander verschieden sind. Bey einigen derselben schien die Verbindlichkeit, sie zu beobachten, so vollkommen, so wohl gegründet, daß man denjenigen, der sich weigern wollte, sie zu erfüllen, auch mit Gewalt dazu anhalten zu können glaubte; dagegen schienen andre Pflichten weit weniger verbindend, und schlechterdings keiner Art des Zwanges unterworfen zu seyn. Man sahe ein, daß diese letztern allein der Empfindung und dem freyen Willen eines jeden überlassen werden müßten. Die Bemerkung eines solchen Unterschiedes unter unsern Pflichten setzt in der That nicht viel Ueberlegung voraus. Man kann z. B. sehr leicht einsehen, daß jemand eine vollkommene Verbindlichkeit habe, einem andern das wiederzugeben, was er von ihm geliehen hat; und daß derjenige, der diese Verbindlichkeit nicht erfüllt, vor Gericht deswegen belangt werden könne, oder (wenn man die Menschen in dem natürlichen Zustande außer der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet) daß der Gläubiger das Recht habe, seinem Schuldner die geliehene Sache mit Gewalt abzunehmen. Von der andern Seite ist es eben so einleuchtend, daß niemand einen andern mit Gewalt zwingen kann, ihm einen Dienst zu leisten, oder ihm eine Wohlthat zu erzeigen; so sehr er derselben auch bedürftig seyn, und so wenig sie auch dem andern kosten mag.

Diese sehr auffallende Verschiedenheit unter unsern Pflichten, hat die zwey verschiednen Wissenschaften, die Sittenlehre und das Naturrecht, hervorgebracht. Jene enthält die Pflichten, deren Verbindlichkeit unvollkommen ist, oder wie man sie auch nennt, die Pflichten der Menschlichkeit (der Liebe); dieses begreift die Pflichten, die vollkommen verbindend sind. So gewiß und ausgemacht diese Verschiedenheit ist; so ist es doch den Philosophen bisher nicht leicht gewesen, dieselbe auf so deutliche und so allgemeine Grundsätze zurück zu führen, die auf alle Fälle angewandt werden könnten. Sie haben niemals deutlich und genau genug einen Grundsatz festgesetzt, der die wesentliche Nothwendigkeit dieser Verschiedenheit zeigte, und eine allgemeine Vorschrift für alle Fälle seyn könnte.

Ein sehr würdiger Mann, der sehr ausgebreitete Kenntnisse von den natürlichen und bürgerlichen Gesetzen besitzt, zeigte mir, wie wichtig es für die Gesetzgebung sey, einen festen Grundsatz zu haben, der diese beyden Arten der Pflichten unterschiede. Ich wurde dadurch veranlasset, die Bücher der berühmtesten Weltweisen und Rechtsgelehrten über diese Materie nachzuschlagen, und wunderte mich nicht wenig, von denselben eine so wichtige Sache mit nicht mehr Gründlichkeit behandelt zu finden.

Die meisten Rechtsgelehrten, welche über das natürliche Recht geschrieben haben, nehmen als den ersten Grundsatz desselben an: daß man niemand beleidigen, und einem jeden leisten müsse, was man ihm schuldig ist. (Neminem laedere; suum cuique tribuere.) Alle Pflichten, die aus diesen Grundsätzen hergeleitet werden können, nennen sie vollkommne Pflichten. Es ist nicht schwer, einzusehen, daß diese Sätze, (besonders der zweyte) nicht bestimmt genug sind, um als allgemeine Grundsätze angenommen zu werden. Die Vorschrift, daß man einem jeden leisten

sten müsse, was man ihm schuldig ist, lehrt uns nicht, was wir einem jeden zu leisten schuldig sind. Dieß können wir nur erst durch das Recht der Natur selbst lernen; der erste Grundsatz also setzt schon dasjenige voraus, was aus ihm gefolgert werden sollte.

Wolff ist nicht viel weiter gegangen. Er macht, wie seine Vorgänger, einen Unterschied zwischen der vollkommnen nnd unvollkommnen Verbindlichkeit, ohne diesen Begriff so weit zu zergliedern, daß man sähe, worauf dieser Unterschied gegründet wäre. Seine Definition eines vollkommenen Rechtes scheint freylich als ein Grundsatz von ihm vorgetragen zu seyn. Er nennt ein vollkommnes Recht dasjenige, welches durch das Recht der Natur uns vorgeschrieben ist, um unsre Pflicht zu erfüllen. Allein es ist ausnehmend schwer, diesem Grundsatz auf alle besondere Fälle anzuwenden; und man könnte vielleicht gar daraus schliessen, daß wir zuweilen das Recht hätten, einen andern zu zwingen, uns zu dienen, oder eine Wohlthat zu erzeigen. Andre Rechte aber, die gewiß vollkommen sind, würden nur sehr gezwungen, aus diesem Grundsatze abgeleitet werden können. Ich habe ein vollkommnes Recht auf einen Theil des Vermögens meines Schuldners; aber das natürliche Recht verbindet mich nicht, mir in jedem Falle, was man mir schuldig ist, wiedergeben zu lassen.

Diese ungewisse Dunkelheit in Absicht eines ersten Grundsatzes des Rechts der Natur, hat mich zu einem neyem Versuche veranlaßt, einen Grundsatz zu finden, der in der That diesen Nahmen verdiente, der deutlich und bestimmt wäre; und folglich auch leicht auf alle besondere Fälle angewandt werden könnte. Nach verschiednen Ueberlegungen, die mich zu gar keiner Entscheidung brachten, sah ich ein, daß man nothwendig auf den Ursprung der Gesetze, und auf das Wesen und den Zweck derselben zurückkommen müsse. Ich bemerkte auch zu-

 gleich,

gleich, daß die vornehmste Ursache, warum die Rechtsgelehrten nicht einen wahren Grundsatz des Rechts der Natur haben finden können, diese sey, daß sie sich eine falsche Vorstellung von dem sogenannten Stande der Natur machen. Sie fangen immer damit an, daß die Menschen in ihrem ersten, natürlichen Zustande ganz außer der Gesellschaft leben, völlig von einander abgesondert sind, und nur wie die Thiere im Walde, sich von ohngefähr zusammen finden. Um ein vollständigeres Bild von diesem chimärischen Zustande zu machen, nehmen sie zuerst nur zwey Menschen an, deren jeder eine besondre Insel einsam bewohnt; und geben sich nun viele Mühe, zu untersuchen, was für Rechte diese Einsiedler gegen einander haben. Andre finden diese Hypothese noch nicht fruchtbar genug, um daraus alle unsre Pflichten herleiten zu können; sie sehen sich also genöthigt, die beyden ersten Menschen in eine noch weit traurigere Lage zu bringen. Sie lassen den einen auf dem Meere schwimmen, und setzen ihn in die größte Gefahr, von den Wellen verschlungen zu werden; der andre fährt auf einem Brette herum, das gerade so groß ist, ihn allein zu tragen. Nun untersuchen diese Weltweisen, wie viel Recht der eine habe, sich an das Bret des andern anzuhängen, und der andre ihn davon abzuhalten, um nicht, im Fall das Bret sie beyde nicht tragen könnte, von dem Meere verschlungen zu werden. Man darf sich gewiß nicht wundern, wenn dergleichen chimärische Voraussetzungen zu gar keiner Gewißheit geleitet haben. In der That wäre es sehr überflüßig, die Rechte von Menschen zu untersuchen, die barbarisch genug wären, um von einander abgesondert zu leben. So lange die Menschen gesunde Vernunft gehabt, haben sie sich auch zu kleinen Gesellschaften vereinigt, und aus diesen Gesellschaften sind dann ganz natürlich Staaten und Republiken entstanden. Ich fange also mit der Voraussetzung (die durch die Erfahrung bewiesen wird) an, daß die

Men-

Menschen allemal in großen Gesellschaften leben, deren Hauptwerk ist, ein jedes einzelne Mitglied so glücklich zu machen, als es werden kann. Gesellschaften, die nicht auf diesen Zweck gegründet sind, sind nur Haufen von zusammengelaufenen rohen Menschen, die weder von Recht noch Gesetz Begriffe haben; und denen man also auch vergebens sich bemühen würde, einen Unterschied unter ihren Pflichten begreiflich zu machen. Ich nehme überdieß noch an, daß die Gesetzgeber solcher Gesellschaften nur auf die Pflichten des Naturrechts sehn, und an keine Gesetze denken, die ein solcher Staat in besondern Fällen nöthig haben könnte, woraus die bürgerlichen Gesetze entstehen, die nicht unter dem Naturrechte begriffen sind.

Ich sehe sehr wohl ein, was man mir gegen diese Voraussetzung für einen Einwurf machen kann. Die Rechtsgelehrten haben sich eingebildet, daß die Souverains der verschiednen Staaten, wirklich sich gegen einander in dem Verhältnisse jener von einander getrennten und abgesonderten Menschen befänden. Sie hielten also ihre Hypothese für ganz nothwendig, um die Rechte der verschiednen Souverains, besonders aber die Rechte des Krieges erklären zu können. Aber man kann hier gewiß von den Souverains gar nicht anders, wie von Privatpersonen urtheilen. In allen gesitteten Theilen der Welt sind die Souverains gar nicht von einander getrennte Personen. Man darf nur einmal einen aufmerksamen Blick auf den Zustand von Europa werfen, um sich zu überzeugen, daß die Souverains eine Republik unter einander ausmachen, die ihre Grundsätze hat, wenn sie gleich nicht förmlich für solche erklärt sind. Kein europäischer Souverain kann glauben, daß er außer aller Verbindung stehe, und gegen die andern gar keine Pflichten habe. Wenn er weise und klug ist, so wird er sich gewiß selbst seine Pflichten gegen die andern vorschreiben; ist er es nicht, so ist es ihm auch ganz unnütz, seine Pflich-

ten gegen die andern zu kennen; die Gewalt kann dann allein entscheiden, und sie wird gewiß nicht die Entscheidungen der Rechtsgelehrten abwarten. Es würde eine sehr vergebliche Arbeit seyn, die Rechte der barbarischen kleinen Könige in Afrika und Amerika zu untersuchen.

Wir wollen also alle diese unfruchtbaren Bemühungen, diese chimärischen Hypothesen vergessen, und unsere Untersuchung damit anfangen, daß wir nur gebildete Staaten uns denken, deren Zweck die Erhaltung einer größtmöglichen Glückseligkeit ist. Es ist gleich anfangs ganz einleuchtend, daß die Glückseligkeit eines Volks von der vollkommensten Beobachtung aller Pflichten der Menschheit abhange. Wären alle Menschen moralisch gut und weise, so würde die Gesellschaft gar keiner Gesetze bedürfen; ein jeder würde genau seine Pflicht erfüllen, und alles würde gut gehen. Aber viele Glieder der Gesellschaft sind zu einfältig, viele andre zu boshaft; man kann also nicht ihnen selbst die Beobachtung ihrer Pflichten überlassen, ohne die öffentliche Ruhe und Glückseligkeit in Gefahr zu setzen.

Daraus erwächst die Nothwendigkeit der Gesetze, welche einem jeden vorschreiben, was er thun soll, und die den Einfältigen sowohl als den Bösewicht verbinden, zur Glückseligkeit der übrigen, auch wider Willen, beyzutragen. Nun sieht man aber leichtlich, daß der Gesetzgeber nothwendig aufs genaueste wissen muß, in welchen Fällen er dem Bürger eine vollkommne Pflicht auflegen kann, und in welchen nicht. Denn es würde von der einen Seite ein Fehler und eine offenbare Schwäche der Gesetze seyn, wenn man die Beobachtung solcher Pflichten, zu denen man die Bürger zwingen könnte, ihrem Gutbefinden überlassen wollte; und von der andern Seite würde es sehr schlimme Folgen haben, wenn man den Bürger zu Dingen verpflichten wollte, die vermöge ihrer Natur dem Zwange der Gesetze nicht unterworfen sind.

Hier-

Hieraus können wir einen Grundsatz abziehen, der uns in der Untersuchung, die wir unternommen haben, ganz sicher leiten wird. Wenn es nämlich der allgemeine Zweck der Gesetze ist, einen jeden zu verpflichten, dasjenige zu thun, was man vernünftiger Weise von ihm fodern kann; so folgt daraus, daß der Gesetzgeber alle vollkommne Pflichten, ohne irgend eine Ausnahme, zu Gesetzen machen müsse, und daß er dem Gutbefinden seiner Bürger nur das überlassen dürfe, was gar nicht durch Gewalt kann erhalten werden. Denn je mehr man dem freyen Willen der Glieder der Gesellschaft überläßt, desto mehr setzt man sich der Gefahr aus, die Pflichten, welche das Wohl der Gesellschaft nothwendig macht, schlecht erfüllt zu sehn, und den Hauptzweck der bürgerlichen Vereinigung nicht zu erreichen.

Man wird mich nicht in dem Verdachte haben, als wenn diese Idee bey mir aus einer gewissen menschenfeindlichen Laune entsprungen wäre, und ich den Bürgern alle Freyheit rauben wollte, weil ich sage, daß der Souverain ihrer Willkühr so wenig als möglich überlassen müsse. Man erlaube mir, mich hierüber kurz zu erklären. Ich habe schon gesagt, man würde weder Gesetze, noch irgend einen bürgerlichen Zwang nöthig haben, wenn alle Menschen weise wären. Es ist ausgemacht genug, daß sie es nicht sind. Man muß also nothwendig, so viel es nur immer möglich ist, sie verhindern, daß sie nicht Bösewichter sind. Dieser Grundsatz, dünkt mich, kann durchaus nicht ungerecht, nicht der Freyheit nachtheilig scheinen, die freylich einem Philosophen heilig seyn muß. Denn wenn man alle vollkommne Pflichten des Menschen zu Zwangspflichten des Bürgers macht, so nimmt man nur den Bösen und Einfältigen die Macht Böses zu thun, aber den Weisen und Vernünftigen nimmt man nichts, weil diese auch ohne Gesetze nur das Gute thun würden.

Dieß können wir also als einen allgemeinen Grundsatz annehmen, daß die Gesetze alles dasjenige zur Pflicht machen müssen, was seiner Natur nach durch sie dazu gemacht werden kann; und daß sie nur dasjenige übergehen müssen, was gar kein Gegenstand der Gesetze seyn kann. *) Jedes Gesetz muß verbindend seyn; und man muß auch mit Zwang zur Beobachtung desselben anhalten können; nicht mit einem willkührlichen, tyrannischen Zwange, sondern mit einem Zwange, der von Vernunft und Güte regiert wird.

Hieraus folgt ganz natürlich, daß man niemals Zwang gebrauchen dürfe, als wenn der, der ihn gebraucht, gewiß überzeugt ist, daß dasjenige, was man von einem andern fodert, wirklich seine Pflicht sey, und daß dieser Unrecht thun würde, wenn er sich davon lossprechen wollte. In allen andern Fällen würde der Zwang allemal Tyranney und Unvernunft seyn. Aber eben so gewiß würden auch in dem Falle, wo jedermann die Richtigkeit einer Pflicht einsehen kann, die Gesetze unvollkommen seyn, wenn sie dem Bürger die Freyheit ließen, diese Pflicht zu beobachten oder nicht zu beobachten.

Hieraus können wir nun sehr leicht den Grundsatz folgern, den wir suchen, und der gewiß entscheiden wird, was eine vollkommne oder unvollkommne Pflicht sey. Er ist dieser: diejenigen sittlichen Pflichten, welche ganz unumstößlich gewiß, und allgemein bekannt sind, sind vollkommne Pflichten; diejenigen aber, von denen ein jeder Mensch nur selbst urtheilen, und sie nur sich selbst auflegen kann, sind unvollkommne Pflichten, und keinen Gesetzen unterworfen.

*) Eine Pflicht, die zu einem Gesetze gemacht werden kann, ist eine vollkommne Pflicht: eine Pflicht, die niemals durch ein Gesetz kann befohlen werden, ist eine unvollkommne Pflicht.

sen. Man wird finden, daß die Anwendung dieses Grundsatzes sehr leicht sey. Denn es ist sehr einleuchtend, daß jede allgemeine Pflicht der Menschlichkeit unter diejenigen gehöre, die für alle Menschen ganz überzeugend gewiß und verbindend sind; und daß hingegen eine jede Pflicht, welche nur aus den persönlichen Umständen, aus der Kenntniß des Vermögens, der Kräfte und Fähigkeiten eines einzelnen Menschen hergeleitet werden kann, nur auch von ihm allein genau gekannt werde, und also nur zu den unvollkommnen Pflichten gerechnet werden könne.

Dieser Grundsatz ist auch noch überdem sehr fruchtbar, und es können verschiedene nützliche Wahrheiten aus ihm gefolgert werden. Ich werde mich aber bey ihnen nicht aufhalten, weil es mir hier nur darauf ankömmt, den Grundsatz selbst festzusetzen. Ein Beyspiel mag beweisen, wie leicht die Anwendung desselben sey; ich wähle dazu einen Fall, über den man sehr viel gestritten hat. Ist es eine vollkommne oder unvollkommne Pflicht, daß man sich zu der herrschenden Religion des Landes, in dem man lebt, bekenne? Aller Glaube, und alle Religion hängt bloß von den Einsichten und Kenntnissen ab, die ich besitze; niemand aber als ich selbst kann darüber urtheilen, was ich weiß oder nicht weiß, welche Kenntnisse ich habe oder nicht habe. Es ist also ganz offenbar, daß man mich nicht zu Pflichten verbinden könne, die nur auf meine Einsichten und meine Art zu denken beruhen. Jeder Mensch hat ein natürliches Recht, Freyheit des Gewissens für sich zu fodern. Allein da sich alle bürgerliche Gesetze von den Gesetzen der Natur zuweilen entfernen; so ist es noch eine ganz andre Frage, ob ein Souverain dieses oder jenes Gesetz geben könne, das sich nicht auf das Recht der Natur gründet?

Der Grundsatz, den wir festgesetzt haben, ist also gewiß in dem angenommenen Falle einer großen Gesellschaft richtig; und er bleibt es auch noch, wenn man

zwey Menschen annimmt, die außer aller Verbindung mit einander im Stande der Natur leben. In diesem Falle wäre die Frage, die untersucht werden müßte, diese: wenn ich außer aller bürgerlichen Gesellschaft lebe, nach was für einem Grundsatze kann ich alsdann wissen, was ich von einem andern, auch mit Gewalt, wenn er es mir abschlägt, fodern darf, ohne die Billigkeit und die natürlichen Rechte der Menschheit zu kränken? Ich sage, daß ganz natürlich dasjenige, was ich von einem andern verlange 1) eine Sache seyn müsse, die ich nicht aufgeben kann, ohne eine meiner natürlichen Pflichten zu beleidigen. 2) Daß es für den andern eine Pflicht seyn müsse, dasjenige zu thun, was ich von ihm verlange. Bey diesen Bedingungen kann ich auch mit Gewalt den andern anhalten, das Verlangte zu thun, weil ich dadurch selbst meine Pflicht erfülle, und den andern zwinge, die seinige zu beobachten. Es ist also offenbar, daß dieser Grundsatz eben so gut auf den Fall zweyer abgesonderten Menschen, als auf eine große Gesellschaft angewandt werden könne. Die vollkommne Pflicht ist allemal diejenige, von welcher der, der sie von einem andern verlangt, gewiß überzeugt ist, er dürfe und müsse sie fodern, und zu welcher derjenige, von dem sie gefodert wird, nothwendig verpflichtet ist.



